







الخطاب السياسي الشعبي

نحو قراءة مغايرة

## مرايا الكتاب

الكتاب : الخطاب السياسي الأشعري

نحو قراءة مغايرة

الكاتب : د. علي مبروك

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة ٠١٢ / ٣٥٢٩٦٢٨

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤

الإخراج الداخلي : جويي

جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

رقم الإيداع : ١٧٨٩٢ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولي : 977-6174-33-7

---

■ د. علي مبروك ■

---

**الخطاب السياسي التشريعي**  
**نحو قراءة مغايرة**

رؤية  
للنشر والتوزيع

---

2007



## ■ محتوی الكتاب ■





الصفحة	الموضوع
9	مفتتح
19	الفصل الأول
	قراءة السياسي بالطبيعي أو الأنطولوجي من القوات في
20	الطبيعة إلى القوات في السياسة .....
79	الفصل الثاني
80	القول الأشعري في الإمامة نحو قراءة مغايرة .....
127	الخاتمة



---

مفتّح

---

# مِنْ أَجْلِ غَدٍ بِلَا طُغَاةٍ

﴿تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾

قرآن كريم

"نحن الزمان، من رفعناه إرتفع ومن وضعناه إتضع"

مأثور عن معاوية



رغم أن القول في الإمامة يمثل حقل إنبناء عالم السياسة الأشعري ونظامه، فإنه يبدو أن حدود هذا القول لا تكاد تستوعب بناء هذا العالم ونظامه الثاوي تحت السطح. ومن هنا فإنه ورغم ما يبدو من أن القول الأشعري في الإمامة يعكس في تطوره، كل ما آل إليه التطور - أو بالأحرى التحول - في عالم الممارسة السياسية في الإسلام، فإنه يبدو أن القواعد الكبرى التي ينبنى عليها القول في الإمامة، تكاد تتناقض مع القواعد الكبرى لعالم السياسة المتحققة. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن القول في الإمامة قد ظل بحمل، في الأغلب، سمتى الوعظية والسجالية؛ وهما سمتان اللتان لم يجعلاه عاجزاً فحسب عن الإتساع ليستوعب عالم السياسة ونظامه، بل وجعلاه يكاد يتناقض مع جوهر ما يقوم عليه هذا العالم.

وإذ يحيل ذلك إلى أن القول في الإمامة يضيق عن استيعاب بناء عالم السياسة، فإن ذلك يؤشر على أن بناء عالم السياسة الأشعري سوف يتجاوز- في هذه القراءة- حدود القول الصريح في الإمامة ويتعداه. بل إنه- وإتساقاً مع ما جرى الإلماح إليه مما يبدو وكأنه تناقضهما- سيفرض قراءة جديدة، أو على الأقل مغايرة، لما يمكن اعتباره أصولاً كبرى تؤسس للقول الأشعري في الإمامة؛ وأعني بالذات ما يُشاع من نسبة القول بالإختيار في الإمامة، للأشاعرة وأهل السنة على العموم، وذلك ضدّاً على الشيعة القائلين فيها بالنص.

وهنا يلزم التنويه بأن الفرضية التي تقوم عليها هذه القراءة، تتمثل في أنه إذا كان القول في الطبيعيات هو بمثابة التوطئة الأشعرية إلى بناء الإلهيات، فإن هذا القول ذاته يقبل أن يكون أصلاً يتأسس عليه بناء عالم السياسة الأشعري. وبالطبع فإن لهذه الفرضية ما يؤسسها في ذلك التماثل شبه الكامل بين المطلق الإلهي والمطلق السياسي؛ والذي ينطق به- أو يكاد- ما يفهم من المأثور عن معاوية من أن سلالة الملوك- التي قال إنه أولها- قد راحت تضيف إلى نفسها القدرة على أن تقرر مصائر الناس؛ ارتفاعاً أو اتضاعاً، وذلك في مقابل ما اختص الله به نفسه من ابتدار الناس بالعزّ أو الذل. ولقد بلغ هذا التماثل الذي تزخر به المصنفات الأشعرية، إلى حد ما بدا من أن المطلق السياسي يكاد يستحيل إلى أصل يُقاس عليه المطلق الإلهي، وذلك بحسب ما يفهم من عبارة

الغزالي، ذات الدلالة التصوي في هذا السياق، من "أن الحضرة الإلهية لا تُفهم إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية"، أو بحسب ما ألح عليه الرازي في نصه "تأسيس التقديس" من قياس الصفات الإلهية على الصفات السلطانية، وغيره مما ستورده القراءة تفصيلاً. وانطلاقاً من أن الواحد من المتماثلين إنما يقبل الانبناء على نفس الأساس الذي ينبنى عليه الآخر، فإن ذلك يؤول إلى إمكان انبناء هذه القراءة على إعتبار الطبيعيات الأشعرية بمثابة التوطئة إلى بناء عالم السياسات- قياساً على أنها كانت التوطئة إلى بناء عالم الإلهيات المتماثل معه. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد إمكان هذه القراءة إلى حقيقة أن بناء عالم السياسة الأشعري يكاد يستعصي على الفهم تماماً إلا عبر قراءته بالطبيعي أو الأنطولوجي. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن أحد أهم المفاهيم المؤسسة في هذه القراءة؛ وأعني مفهوم "المجال المعرفي" الذي يعين حدود القابل، وغير القابل، للتفكير داخل نسق معرفي أو ثقافي ما، لما يؤول إلى إمكان التفكير في حقل معرفي ما (كالسياسة مثلاً) بمباديء حقل معرفي آخر (كالطبيعة أو غيرها)؛ وذلك إبتداءً من كونهما يتتمان إلى مجال معرفي واحد.

والحق أن التباس الفكر السياسي بالتفكير الأنطولوجي يبدو أمراً شائعاً على مدى التاريخ الطويل للخطاب الفلسفي، إبتداءً من الآباء الإغريق المؤسسين، وحتى الخلفاء المحدثين. فإذا كان ثمة من مضى إلى "إن أرسطو يستعير مصطلحات السياسة ليطبقها على

الكون، أو يأخذ من تسلسل مراتب الموجودات - أعني هيراركية الكون - مبدأ يطبقه على الدولة، بحيث لا نعرف على وجه الدقة أيهما يسبق الآخر! فإن قلنا إن فكرة التسلسل التصاعدي فكرة ميتافيزيقية، وهي بمثابة الدعامة للفلسفة السياسية، وجدناه يستخدم مصطلحات كالحاكم والمحكوم، والملك والرعايا، والإرستقراطية... إلخ (من مصطلحات) يستحيل أن تكون في مجال آخر غير السياسة! فهو يذهب إلى أن الموجودات الجامدة هي الأدنى، ولهذا تسيطر عليها وتحكمها الكائنات الحية، والنفس هي التي تحكم الجسم الذي هو بطبيعته محكوم<sup>(١)</sup>؛ وبحيث يبدو الطبيعي محدداً للسياسي ومتحدداً به في آن معاً، فإن أصداء هذا الجدل بين الطبيعي والسياسي قد ظلت تتردد في سياق الحداثة. فإذا مضى ماركيز - ضمن هذا السياق - إلى أن فلسفة هيجل الأنطولوجية إنما تؤسس كلياً لفلسفته التاريخية والسياسية، فإن كولنجوود قد راح ينتقل من "فكرة الطبيعة" إلى "فكرة التاريخ"؛ الذي تكاد السياسة أن تكون هي متنه الأهم<sup>(٢)</sup>.

والحق أن القراءة تتكشف، بالفعل، عن ضرب من التجاوب المدهش بين الطبيعي (أو الأنطولوجي)، وبين السياسي (أو

(١) إمام عبدالفتاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٤٨، مارس ١٩٩٤، ص ١٣١.

(٢) أنظر: كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة: أحمد حمدي محمود (الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية)، القاهرة ١٩٦٨، ص ٢١٠.



الإيديولوجي) عند الأشاعرة؛ وإلى حد إمكان القول بأن الطبيعي يكاد أن يكون الأساس النظري الذي يحدد السياسي ويتحدد به في آن معاً. فإن كان الطبيعي، كبنية نظرية، يحدد السياسي كواقع تاريخي، فإن ما هو نظري إنما يتحدد، بدوره، بالتاريخي. ولعل هذا التحدد للسياسي بالأنطولوجي بحسب الأشاعرة، هو ما مسه ابن رشد، من غير قصد فيما يبدو، حين مضى - في دحضه لأنطولوجيا إنكار السببية الأشعرية - إلى أن القول الأشعري بأن الله يخلق فينا علماً ليتمكننا من إدراك الأمور المشاهدة، يؤدي إلى أن "يصبح الأمر مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر بلا قانون يرجع إليه، فيلزم أن يكون كل ما يفعله مجهولاً ويستحيل توقعه"<sup>(١)</sup> وهكذا فإن ما يبدو من انبناء عالم السياسة الأشعري على قاعدة الإنفلات من التقيد بقانون؛ والتي "احتجوا (عليها) بأخبار كثيرة متظاهرة عن النبي، صلى الله عليه، وعن الصحابة في وجوب طاعة الأئمة، وإن جاروا واستأثروا بالأموال"<sup>(٢)</sup> (وبما يعنيه ذلك من أن خرق القانون وتفويته من طرف الحاكم لا يبرر للمحكوم أن يخرج من طاعته له)، لما يؤكد على أن الأنطولوجي؛ الذي ينبنى أشعرياً على قاعدة الخرق والفوات، يمثل

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، د.ت، ج ٢، ص ٧٩٥ .

(٢) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، نشرة: محمود الخضيرى ومحمد عبدالهادي أبوريطة (دار الفكر العربى) القاهرة ١٩٤٧، ص ١٨٦ .

الأساس النظري الذي يقوم عليه بناء السياسي. فليس ثمة من قانون يتسع له عالم السياسة إلا قانون الإرادة المستبدة<sup>(١)</sup> للحاكم المطلق الذي لا يُسأل عما يفعل، ليس فقط، في الدنيا، من رعاياه، بل، وفي الآخرة، من الله. إذ يروي السيوطي أن أحد الخلفاء، وقد أدهشه السؤال: أيمكن للخليفة أن يُحاسب؟، أتى بأربعين شيخاً فشهدوا له: ما على الخليفة حساب ولا عذاب<sup>(٢)</sup> ولسوء الحظ فإن مثل هذا الحاكم الذي خطَّ بممارسته المجاوزة لسلطة القانون الجانب الأكبر من تاريخ التجربة السياسية في الإسلام، قد كان هو الحاكم الذي آل إجهاد الأشاعرة إلى تثبيت دعائم سلطته؛ محتجين بوجوب منع الفتنة التي ألحوا على تصورها تقع من السعى إلى خلعه، وليس من حقيقة أن وجود مثل هذا الحاكم، الذي ينفلت مما تفرضه دواعي القانون، هو الأصل، حقاً، في كل فتنة.

وإذ يحيل ذلك إلى أن الاستبداد؛ بما هو غياب للقانون، يقع في قلب البناء السياسي الأشعري، فإن ما يبدو من تعارض ذلك مع ما يمضي إليه الأشاعرة من تصور الإمامة أو سلطة الحكم، تتم

(١) يكثر، في المصنفات الأشعرية، إضافة هذه الصفة إلى الله ذاتاً وصفاتاً. أنظر مثلاً: الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد (مكتبة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة، الطبعة الأخيرة، د.ت، ص ٤٧، ٥١.

(٢) السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (المكتبة الإسلامية) بيروت، د.ت، ص ٢٤٦.

محتجين بوجوب منع الفتنة التي ألحوا على تصورها تقع من السعى إلى خلعه، وليس من حقيقة أن وجود مثل هذا الحاكم، الذي ينفلت مما تفرضه دواعي القانون، هو الأصل، حقاً، في كل فتنة.

وإذ يحيل ذلك إلى أن الاستبداد؛ بما هو غياب للقانون، يقع في قلب البناء السياسي الأشعري، فإن ما يبدو من تعارض ذلك مع ما يمضي إليه الأشاعرة من تصور الإمامة أو سلطة الحكم، تتم بالبيعة والعقد والإختيار من الناس، قد اقتضى تفكيكاً للقول الأشعري في الإمامة الذي يخيل بدور فاعل للناس، هو مما يتعارض، لا محالة، مع ما يؤسس عليه الاستبداد نفسه من سلب الناس أي فاعلية أو دور. وإذا انتهى هذا التفكيك (في القسم الثاني من هذه القراءة) إلى أن الإمامة لا ترجع إلى الناس إلا مجازاً فقط، وأما في الحقيقة، فإنها تترد إلى الله وتصدر عنه، سواء صدرت عنه كفعل، أو كان صدورها عنه بالنص (بحسب الأشاعرة)، فإن ذلك يتجاوب، كلياً، مع آلت إليه قراءة السياسات بالطبيعيات، عند الأشاعرة (في القسم الأول) من غلبة الاستبداد ورسوخ دولته في مجمل بنائهم للعالم؛ وأعني في كلا شكلييه الفيزيقي والسياسي اللذين يهويان في قبضة كينونة قاهرة تسلك بمعزل عن أي قانون، ولو كان هذا القانون مما تفرضه طبيعة الماهية الخاصة بهذه الكينونة.

ولأن ثمة من الأشاعرة من قد يحتاجج بأن بناءهم للعالم

الفيزيقي على نحو يخلو فيه من فاعلية القانون، إنما يرتبط بتصورهم للإلهي مطلق الإرادة والقدرة؛ وبكيفية يكون معها (الديني)، وليس (السياسي) هو ما يفسر هذا النوع من البناء للعالم الفيزيقي، فإنه يلزم التنويه بأن (الديني) لا يكتفي فقط بأن يفبل بناءاً للعالم الفيزيقي يكون فيه هذا العالم خاضعاً لفاعلية القوانين والسنن، بل إنه - وللمفارقة - يلح، في نصوصه المؤسسة، على ضرورة هذا البناء للعالم بحسب السنن والقوانين بالذات. وتبعاً لذلك فإنه لا يبقى إلا أن (السياسي) المتخفي والمسكوت عنه هو ما يفسر، وليس غيره، البناء الأشعري للعالم الفيزيقي. وهكذا فإنه إذا كان التحليل قد انطلق من إمكان قراءة السياسات بالطبيعيات، فإنه يكاد ينتهي إلى أنه لا سبيل إلى تفسير بناء الطبيعيات إلا إنطلاقاً من قراءتها في ضوء السياسات.

وإذ هو التجاوب كاملاً، على هذا النحو، بين كافة الوحدات الجزئية التي تقوم عليها هذه القراءة، فإن هذا التجاوب لا يكتفي فقط بأن يبرهن على إنتاجية هذه القراءة وكفاءتها، بل ويؤكد - وهو الأهم - على وحدة الخطاب الأشعري وتفاعلية الوحدات المكونة له.



الفصل

الأول

1

قراءة السياسي بالطبيعي أو الأنطولوجي

من الفوات في الطبيعة إلى الفوات في السياسة

"إن الإمامة يُحكم بإنعقادها مع فوات شروطها"

الفزالي

"إن إقتران (المشاهدات في الطبيعة) هو لما سبق من تقليد الله سبحانه، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للنفوت"

الفزالي

بالرغم من تعدد- بل وتباين- الحقول المعرفية التي تنتمي إلى مجال خطاب ما، فإنه- وانطلاقاً من الوحدة البنيوية لكل من العقل والخطاب- يصعب تماماً تصور أي ضرب من القطيعة بين هذه الوحدات المعرفية المتباينة التي تنتمي إلى فضائه. فالخطاب، كمفهوم، إنما يحيل إلى وحدة كبرى تلتئم تحتها وحدات جزئية أصغر تستمد كامل المعقولية والقابلية للتفسير من انتظامها ضمن فضاء تلك الوحدة الكبرى؛ التي هي الخطاب. وإذا كانت هذه الوحدات الصغرى تتجاوب وتترابط فيما بينها كاشفة بذلك عن وحدة مجاوزة لها هي التي تؤسس لحضور الخطاب؛ فإن هذه الوحدة المجاوزة ذاتها هي ما يوفر نظام المعقولية الذي يستحيل لهذه الوحدات أن تتمتع بأي وجود- أو بالأحرى حضور- ذي معنى خارجه. إذ هو الحضور، هنا، لا بالمعنى الأنطولوجي، بل

بالمعنى المعرفي الإبستيمي؛ الذي يتحدد حضور الشيء فيه بمدى قابليته للإندراج في نظام ما للمعقولية. وإبتداءً من أن كل واحدة من هذه الوحدات الجزئية لا بد أن تعكس، ضمن حدود انبنائها الخاص، نظام المعقولية الذي تسبح في فضائه؛ والذي ينعكس بالقدر نفسه في البناء الخاص لما يناظرها من وحدات تسبح بدورها في ذات الفضاء؛ فإن ذلك يحيل إلى إمكان قراءة الواحدة من هذه الوحدات الجزئية بالأخرى.

وإذ يمكن المصير - ابتداءً من كل ما سبق - إلى اعتبار الخطاب الأشعري هو بمثابة الوحدة الكبرى في التحليل، فإنه يستحيل تصور وحداته الجزئية إلا كإنتظامات داخل نظام المعقولية المؤطر لحدود هذا الخطاب. وإذ يحيل نظام المعقولية المؤطر للخطاب - أي خطاب - إلى وحدة المجال المعرفي الذي تنبني داخله وحدات هذا الخطاب الصغرى، فإن ذلك لا بد أن يتأدى إلى أن تلك الوحدات الصغرى إنما تتجاوب فيما بينها في الكشف عن هذا المجال المعرفي الواحد. وإذا كان يمكن التمييز، فيما يتعلق بالخطاب الأشعري بين مستويين من الحضور؛ وأعني بهما مستوى الحضور النوعي في إطار الحقل المعرفي للعقائد الذي إنبنى الخطاب داخله، ثم المستوى الأعم من الحضور في إطار الثقافة التي حقق هيمنته كاملة عليها، فإن ذلك يفرض لزوم التمييز بين ضربين من الوحدات الصغرى التي تحقق حضور الخطاب. فإذا تكون علوماً بأسرها، كالتفسير والحديث والفقه والتاريخ واللغة والبلاغة، هي الوحدات الصغرى



التي تحقق الحضور الأعم للخطاب الأشعري على صعيد الثقافة، فإن مسائل العقائد الجزئية، من قبيل الذات والصفات والأفعال والنبوءات والإمامة وغيرها، هي التي تحقق الحضور النوعي للخطاب في العقائد. وإذا كانت كل هذه الوحدات الصغرى، سواء كانت علوماً بأسرها أو مجرد مباحث جزئية في العقائد، تكشف عن وحدة المجال المعرفي الأشعري، فإن ذلك يحيل إلى إمكان الانتقال من القول الأشعري في الأنطولوجيا التي تمثل وحدة صغرى في الخطاب، إلى بناء القول في السياسة؛ التي جاء القول فيها مضمراً - بالرغم من كونها وحدة مؤسسة - داخل نفس الخطاب. والحق أن هذا الانتقال لا يبدو ممكناً فقط ابتداءً من انبثاقهما ضمن فضاء نفس الخطاب، بل وضمن نفس الأفق التاريخي؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا الانتقال لا يكفي بأن يجد منطقاً ضمن حدود المعرفي، بل وأيضاً ضمن حدود التاريخي. فما يؤول إليه الخطاب على الصعيد المعرفي من إمكان هذا الانتقال (بما يحيل إليه من إنسراب مفهوم الخرق والفوات من الأنطولوجي إلى السياسي)، تكاد تنتهي الممارسة السياسية التي إنبتت على غياب القانون، إلى تحقيق حصوله، على الصعيد التاريخي. ولعله يستحيل من دون إمكان ذلك الانتقال تفسير بعض الإرباكات التي ينطوي عليها البناء الأنطولوجي الأشعري، والتي تكاد تجد ما يجعلها قابلة للفهم داخل البناء السياسي بالذات. ومن هنا أن ما يبدو من أن الأنطولوجي هو ما يحدد السياسي؛ وبما يعنيه ذلك من

أولويته عليه، لا يحيط بطبيعة العلاقة بينهما، والتي يبدو فيها وكأن الأنطولوجي يتحدد بالسياسي أيضاً؛ وإلى حد أنه يجد كامل دلالة ومعناه في حضوره. وإذا يحيل ذلك إلى أن البناء السياسي يمكن أن يكون هو الإطار الذي يجري التفكير في الأنطولوجي بحسب قواعده المسكوت عنها في الخطاب، على الرغم من فاعليتها الكاملة في الواقع، فإن ذلك ما تؤكد حقيقته أن أنطولوجيا الخرق والفوات الأشعرية لا يمكن فهمها، أو حتى التفكير فيها، بمعزل عن بناء سياسي يقوم كلياً على سطوة الخرق والفوات. وهنا يُصار إلى أنه إذا كان أهم ما يتأدى إليه مفهوم المجال المعرفي أنه يعين حدود القابل - وغير القابل - للتفكير؛ وبما يعنيه ذلك من أن شيئاً لم يُفكر به بالفعل ضمن مجال معرفي ما، إلا أنه يكون قابلاً للتفكير فيه ابتداءً من دورانه في فلك هذا المجال وانضوائه تحته، فإنه يمكن القطع بأن قولاً أشعرياً في السياسة بحسب قاعدة الخرق والفوات وإنقلاب الحال، هو مما يدخل في إطار القابل للتفكير فيه بالطبع. وليس من شك في أن قابلية التفكير في السياسة بحسب تلك القاعدة إنما يتأتى ابتداءً من اشتغالها (أي هذه القاعدة) في معظم الوحدات الصغرى المنضوية تحت سقف الخطاب الأشعري؛ وإلى حد ما يبدو من أنها تكاد تحدد مجاله المعرفي كلياً.

وانطلاقاً من نفس مفهوم المجال المعرفي فإنه يمكن المصير إلى أن فكرة الطبع؛ التي تؤسس للأنطولوجيا المعتزلية المبكرة عند

أصحاب الطبائع بالذات، لا تقبل النهم - بما تنطوي عليه من السعي إلى ترسيخ فكرة عالم ينتظمه القانون على الرغم من كونه مخلوقاً لله - خارج سعي المعتزلة إلى بناء عالم سياسي أكثر إنضباطاً وعدالة. إن ذلك يعني أن تصور المعتزلة لعلاقة الله بالإنسان تنضبط بقانون العدل؛ وبما يعنيه ذلك من ضرورة أن تنضبط علاقة الحاكم بالمحكوم، في المجال السياسي، بحسب نفس القانون، إنما يحدد طبيعة تصورهم لعلاقة الله بالعالم الطبيعي تنضبط بقانون الطبع. وهكذا فإن انبناء السياسة بحسب أصل العدل يحدد انبناء الطبيعة بحسب قانون الطبع، ومع إمكانية الانعكاس بالطبع. وبالرغم من تناقض ما يترتب على فرض قانوني العدل والطبع، كل في ميدانه - وأعني من حيث ما يترتب على قانون العدل من ضرورة الإرادة والإختيار في العالم الإنساني، في مقابل ما يترتب على قانون الطبع من اللزوم والحتم في المجال الطبيعي - فإنهما يتماثلان في الكشف عن جوهرية مفهوم القانون. فإن أفاد قانون العدل والحرية في إنقاذ الإنسان من براثن الجبر بما يعنيه هذا الجبر من إهدار القانون والمعنى في الدين والأخلاق، فإن قانون الطبع والحتمية قد أفاد في إنقاذ العالم الطبيعي من فوضى الانقلاب والخرق والفوات. وإذن فإن السعي إلى فرض وترسيخ مفهوم القانون، في كل من عالمي السياسة والطبيعة، هو ما يجمع بين مفهومي العدل والطبع؛ وبما يعنيه ذلك من تجاوبهما الكامل داخل النظام المعرفي المعتزلي، وذلك بمثل ما

هو التجاوب قد تبدى كاملاً أيضاً بين الخرق والفوات في كل من الطبيعة والسياسة داخل النظام الأشعري. وإذا كان تعيين كنه فعل الوعي وماهيته لا ينفصل عن طبيعة بناء العالم، فإن ذلك يحيل إلى ضرب أعلى من التجاوب بين بناء العالم (الفيزيقي والسياسي) من جهة، وبين بناء الوعي من جهة أخرى.

### -I-

#### من بناء الوعي إلى بناء العالم وتصوره

إذا كان سعياً للتحرر من سطوة شيء، لا يتحقق إلا عبر السيطرة عليه بالوعي، فإنه يلزم أن سعياً للانفلات من سطوة الأشعرية هو مما يستحيل تماماً إلا عبر مقاربة لها، تتجاوز مضمونها ومحتواها (وقد بدا أن نقدهما أوحى تقويضهما لا يمنع من إعادة إنتاجها) إلى صميم بنيتها ونظامها الأعمق. ولعل نقطة البدء في هذه المقاربة لابد أن تنطلق من ضرورة الإحاطة ببناء فعل الوعي داخلها (أي الأشعرية)، ليس فقط لأن بناء الوعي هو نقطة البدء في بناء النظام الأشعري بأسره<sup>(١)</sup>، بل ولأن طبيعة تصوره قد

(١) فإذا كان "أول ما يجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم النظر في معرفة الله وحقيقة توحيده (إلا بها)، فإن أول ذلك هو القول في العلم وأحكامه ومراتبه"، وبالطبع مع ملاحظة أن المقصود من مصطلح العلم هنا ليس أبداً محتواه، بل طرائق وآليات إنتاجه، وبما يعني أن بناء الوعي هو القصد. أنظر: الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، نشرة الكوثرى (المكتبة الأزهرية للتراث) القاهرة ١٣٦٩، ص ١٢.

انعكست بقوة على بناء معظم العناصر الجزئية التي تشكل مجمل المنظومة الأشعرية.

ولعل أول ما يمكن ملاحظته هنا أن التصور الأشعري لمفهوم الوعي يكاد أن يقف به عند حدود كونه مجرد نوع من الاستدلال الفقير الذي يقتصر عمل الوعي ضمنه على مجرد "الإحاطة بوجه تعلق الدليل بمدلوله" (١).

فإذ العلم (الذي جرى التنويه بأن المقصود به طرائق وآليات إنتاجه؛ أو فعل الوعي، وليس أبداً مضمونه) ينقسم - حسب الأشاعرة - إلى علم ضروري وآخر نظري، فإن تعريفهم للعلم الضروري بأنه "علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتباب به. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء" (٢)، يكاد يخرج بهذا الضرب من العلم عن حدود مفهوم الوعي من حيث هو نشاط وفاعلية للعقل (يمارس خلالها ضرورياً من التحليل والتركيب والتجريد والتصنيف والمقارنة وغيرها)، بينما يكون فعل الإدراك - بحسب هذا التصور للعلم الضروري -

(١) الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: هيلموت كلوفر (دار العرب) القاهرة ١٩٨٩ ص ٢١.

(٢) الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره)، ص ٣٥.

معزولاً عن أيّ فعالية إنسانية إبتداءً من أنه "مما أكره العالم به على وجوده"، ومن غير أن يمكنه "الخروج عنه، أو الشك في متعلقه". وفي المقابل، فإن تعريف العلم النظري بأنه "ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة، ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه"<sup>(١)</sup>، يكاد يطابقه مع مفهوم الوعي على نحو كامل؛ وأعني من حيث يبدو نشاطاً للعقل تتجلى فيه فعاليته عبر الفكر والروية والنظر والشك وغيرها. ومن هنا فإنّ حدود هذا العلم النظري - وليس الضروري - تمثل المجال لأي سعي إلى اكتناه طبيعة فعل الوعي وحدوده في النظام الأشعري. فإذا يخرج العلم الضروري عن كونه مقدوراً للإنسان لأنه "يلزم نفسه لزوماً لا انفكاك منه"، وبالتالي فإنه ليس ثمة من فاعلية للإنسان ضمنه أبداً؛ فإن للإنسان - في إطار العلم النظري - "قدرة محدثة عليه"<sup>(٢)</sup> وبالطبع فإن هذه القدرة، أيّاً كان مُحدثها، هي السمة الجوهرية للوعي من حيث هو نشاط وفاعلية للإنسان. لكنه يبقى أن ما صارت إليه الأشعرية من اختزال هذا العلم النظري في مجرد الاستدلال - إنطلاقاً من "أن كل ما عدا (العلم الضروري) هو علم استدلال"<sup>(٣)</sup> - كان لابد أن يؤول إلى إفقار مفهوم الوعي، أو حتى إهداره، على نحو كامل.

(١) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب إعتقاده، (سبق ذكره) ص ١٣ .

(٢) الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره) ص ٣٦ .

(٣) الباقلاني: الإنصاف (سبق ذكره) ص ١٣ .



فإذ الإستدلال "هو نظر (المستدل) في الدليل وطلبه به علم ما غاب عنه"<sup>(١)</sup>، فإنَّ ما صاروا إليه من "إن الدليل هو ما أمكن أن يُتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى ما لا يُعلم بإضطرار"<sup>(٢)</sup>، إنما يكشف عن تمييز أشعريٍّ في "النظر" بين صحيح وفاسد<sup>(٣)</sup>؛ وهو التمييز الكاشف، بدوره، عن أن النظر ليس أبداً فاعلية حرة، بقدر ما هو فاعلية مقيدة ومشروطة بشيء يفرض نفسه عليها من خارجها. إذ الحق أن معيار صحة النظر أو فسادها لا يقوم داخله، أو يرجع إلى علة في ذاته بحسب الأشاعرة، بقدر ما يقوم هذا المعيار خارجه؛ وأعني فيما يتجه ويفضي إليه وعلى نحو تتحدد فيه طبيعة فعل النظر بالنتيجة التي يثبتها. ولسوء الحظ فإن هذه النتيجة لا تكون نتاجاً لفعل الوعي بقدر ما تفرض نفسها عليه من خارجه. فإذا مضى "الجويني" إلى أن "أول ما يجب على العاقل (هو) القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم"<sup>(٤)</sup>، فإنه كان يحدد ماهية النظر الصحيح بأنه المفضي إلى العلم بخلق العالم وحدوثه؛ الأمر الذي يلزم عنه أن النظر إذا أفضى إلى القول بما يُضاد خلق العالم وحدوثه يكون نظراً فاسداً لا محالة، وعلى نحو

(١) الباقلاني: الإنصاف (سبق ذكره) ص ١٤ .

(٢) المصدر السابق، ص ١٤ .

(٣) "فالنظر ينقسم إلى الصحيح وإلى الفاسد". أنظر: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر)، (مكتبة الخالجي) القاهرة ١٩٥٠ ص ٣ .

(٤) المصدر السابق، ص ٣ .

يكون فيه ما يؤول إليه النظر علماً بحدوث العالم أو قولاً بقدمه هو الأصل في صحته أو فساده؛ وبما يعنى أن القيمة (صحة أو فساداً) تنضاف إلى النظر بما هو فعل معرفي من شيء خارجي. وأعني من نوع المضمون المعرفي الذي يُفترض أن هذا الفعل يثبت وينتهي إليه. فهذا المضمون الذي يؤول إليه النظر يبقى خارجياً بالنسبة له (أي النظر) كفعل لأنه ثابت ومتحقق قبل اشتعاله. وإذا كان ذلك مما يتفق مع حقيقة أن "القيمة" تُضاف أبداً من الخارج في النسق الأشعري، لأن شيئاً في هذا النسق لا يتعين بذاته أو يتقوم بنفسه؛ فإنه يبقى أن ذلك الشيء من الخارج الذي يحدد ماهية النظر أو فعل الوعي، ويضيف عليه نوع قيمته لا يكون، هو نفسه، نتاجاً للوعي في الحقيقة، بل إنه يبدو - حسب الأشاعرة - مرتبطاً بما يسبق الوعي ويتخطاه، بل ويفرض نفسه عليه موجهاً ومحدداً لكيفية اشتغاله. إن ذلك يعنى أن الوعي لا يجد نفسه، فحسب، في مواجهة "دليل" لا يملك بإزائه إمكانية أن يستدل منه على نحو غير مشروط، بل إنه يجد نفسه أيضاً في مواجهة "المدلول" أو النتيجة، الذي ليس من عمل للوعي بإزائه إلا العثور على وجه الدلالة عليه من الدليل؛ حيث "النظر الصحيح" - على قول الجويني - هو كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل<sup>(١)</sup> والغريب حقاً أن إمكانية العثور على هذا الوجه (الذي يدل منه الدليل على المدلول) لا تقوم - حسب الأشاعرة - إلا مع العلم المسبق بالمدلول؛

(١) الجويني: الإرشاد، سبق ذكره، ص ٣.

لأنه "لما كان للدليل وجه يقتضي العلم، لم يُتصور العثور عليه إلا مع العلم بالمدلول"<sup>(١)</sup>؛ ويعنى بعبارة أصرح أنه "لا يُتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول (أولاً)"<sup>(٢)</sup> وبالطبع فإن مثل هذا العلم المسبق أو القبلي (Priori بالمدلول) الذي يوجه الوعي للعثور على الوجه الذي يدل منه الدليل عليه لا يمكن أن يكون من الوعي، بل من شيء يتجاوزه ويتخطاه ويفرض نفسه عليه. وليس من شيء أبداً يسبق الوعي ويتخطاه - حسب الأشاعرة - إلا السمع أو النقل. وإذن فإنه العلم من مصدر مفارق يفرض نفسه على الوعي ويوجهه كلياً. ولعل هذه الهيمنة على النظر أو الوعي تبلغ مداها بما جرى المصير إليه من أن "النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع"<sup>(٣)</sup>؛ وبما يعني أن أمر الهيمنة على الوعي لا يقف عند مجرد تحديد كل من مضمونه وكيفية اشتغاله، بل ويتجاوز إلى حد تقرير وجوب هذا الاشتغال ذاته. والحق أن إرتهان الوعي لهذا الذي يجاوزه يتجلى صريحاً فيما صار الأشاعرة إليه من إن إفادة النظر للعلم إنما تتأتى من أن "الله تعالى يخلق العلم عقيب تمام النظر بطريق إجراء العادة، أي تكرار ذلك دائماً من غير وجوب، بل مع جواز أن لا يخلقه على طريق خرق العادة لإستناد جميع الممكنات إلى قدرة الله تعالى وإختياره

(١) الجويني: الشامل، (سبق ذكره) ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٣) الجويني: الإرشاد (سبق ذكره) ص ٨.

إبتداء، وأثر المختار لا يكون واجباً. وافترق أهل هذا المذهب فرقتين، فمنهم من جعله (أي العلم) بمحض القدرة القديمة، من غير أن تتعلق به قدرة العبد، وإنما قدرته على إحضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة، ومنهم من جعله كسبياً مقدوراً<sup>(١)</sup> (على طريقة الكسب الأشعري الذي لا يفارق فيه الفعل كونه خلقاً من الله وكسباً من الإنسان). وهكذا فإن علاقة الوعي بما يفضي إليه من العلم هي أيضاً مما يقبل الفوات والخرق؛ وبما يعني أنها علاقة هشة ولا تنطوي على أي ضرورة إبتداء من أن العلم إنما يحصل عقيب النظر أو حتى معه، وليس أبداً بسببه، لأن النظر - أو فعل الوعي - "لا يولّد العلم ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها"<sup>(٢)</sup> ومن هنا فإن "معنى تضمن النظر للعلم، أنهما بحال لو قُدِّرَ إنتفاء مضاد العلم، لم ينفك النظر الصحيح عنه (يعني عن العلم) من غير إيجاب أو توليد، مع أنه لا يحصل إلا معه"<sup>(٣)</sup>، وبما يعنيه ذلك من أن النظر مجرد "مناسبة" يحصل معها، أو عندها العلم، وليس "علة" يحصل بسببها العلم، وإذ يرتبط هذا الإقصاء للإيجاب والضرورة عن علاقة الوعي أو النظر بما يتعلق بهما من العلم، بإدراج كل ما يحصل عقيب فعل النظر أو معه ضمن فئة الممكنات "التي تستند جميعاً إلى قدرة الله وإختياره"؛ فإن ذلك

(١) محمد الحسيني الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ط ١، ١٩٣٩ ص ١٦ .

(٢) الجويني: الإرشاد (سبق ذكره) ص ٦ .

(٣) الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (سبق ذكره) ص ٧ .

يعني أن العلم المتحصّل عقب النظر إنما يجد ما يؤسسه - حسب الأشاعرة - في مجرد الإرادة المتعالية لله، وليس أبدأً في تعلّقه بفعل النظر أو الوعي. وفضلاً عما يتكشف عنه ذلك من صورية الوعي وهشاشته، فإنه يبقى أن هذا التصور لعلاقة الوعي بمتعلّقه (من العلم) تبنى على قاعدة الخرق والفوات، سوف يتجاوب على نحو كامل، مع ما سيكشف عنه التحليل - لاحقاً - من تصور الخرق والفوات ينتظم بناء كل من العالم الطبيعي والعالم السياسي عند الأشاعرة. وإذ يحيل ذلك إلى أن بناء الوعي عند الأشاعرة يعكس، ثم ينعكس - هو نفسه - في بناء كل من العالمين الطبيعي والسياسي؛ وأعني من حيث أن الخرق والفوات ينتظم بناء هذه العوالم جميعاً (عوالم الوعي والطبيعة والسياسة)، فإنه يكشف عن الإنتظام البنيوي لكل عناصر العالم الأشعري بحسب قاعدة الخرق والفوات التي يستحيل معها أن يشتغل قانون أو تحضر ضرورة. وهكذا يثول النظام الأشعري، لا إلى مجرد الافقار الكامل للوعي؛ وأعني من حيث تكريس تبعيته لمصدر مفارق، بل وإلى ما يشبه نفيه وإلغاءه، لأنه "لو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلاً ينظر ويستدل، فلا تخلو الحوادث إما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين أو لا تكون أدلة، فإن لم تكن أدلة وجب أن لا تدل أيضاً عند وجود العقلاء، إذ من المستحيل انتفاء صفة نفس في حال وثبوتها في أخرى"<sup>(١)</sup>؛ وبما يعني أن كينونة الدليل غير مشروطة بحضور العقلاء، بل إنها تكون قائمة (أعني

(١) الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (سبق ذكره)، ص ٢٠.

أنطولوجياً) حتى في حال غيابهم وإنتفاء وعيهم. ولكن ذلك لا يعنى أبداً إضفاء أي قيمة على الدليل في معية المدلول وبإزائه؛ حيث "الدليل لا يتضمن المدلول (وهو موضوع العلم).....، لأننا لو قلنا إن العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى، لزمنا أن نقول إنه يتضمنه ويقتضيه ويوجبه، وذلك مستحيل، إذ الباري سبحانه غير مُقتضى ولا موجب.....، (وإذن) فإن الدليل يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه، والإحاطة بوجه تعلق الدليل بمدلوله يتضمن العلم، وهذا لا يتضمن رجوع العلم والتعلق إلى الدليل" (١). إذ الدليل مجرد أمانة أو إشارة - بحسب الباقلاني (٢) - يُتوصل بها إلى ما ورائها (أعني المدلول)، والأمانة من حيث هي مجرد أداة، لا يمكن أن تكون أساساً للعلم، بل العلم يرجع إلى ما يقوم وراءها. وبالطبع فإنه ليس من شئ يقوم وراءها إلا ما تدل عليه، أو المدلول (الذي هو "الله" هنا)، والذي لا بد أن العلم وتعلق الدليل به يرجعان إليه وحده.

وإذن فإنه الافتقار للدليل - الذي هو العالم الحادث بالطبع، والذي لا يرجع إليه العلم، تماماً كما أنه لا يرجع للوعي الذي تم إفقاره أيضاً - هو جوهر ما ينتهي إليه النظام الأشعري. والحق أن كون العلم لا يرجع - هكذا - إلى أي من الدليل (العالم) أو نظر

(١) الظواهري: التحقيق التام في علم الكلام (سبق ذكره)، ص ٢٠.

(٢) الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره) ص ٣٩.



المستدل (الوعي)، إنما يحيلُ إلى الأولوية المطلقة للمدلول (وهو المطلق القائم خارج العالم) الذي يترفع ضمن سياق علاقة مع الدليل (العالم) والمستدل (الوعي) تنبني على نفي أي حضور فعال لهما؛ وأعني من حيث يتحدد وضع العالم داخل هذه العلاقة- على فرض أنها حقاً علاقة- كمجرد دليل أو أمانة، فيما يتحدد عمل الوعي في مجرد الإحاطة بوجه تعلق هذه الأمانة بالمدلول أو الصانع سبحانه. ومن هنا فإنَّ الوعي، في كليته، لا يتجاوز في علاقته مع العالم حدود الانشغال ببيان وجه دلالاته على ما يتجاوزه، وليس بالكشف عن قوانين كامنة تفسره و تنكشف دلالتها ضمن حدوده<sup>(١)</sup>.

وإذا كان توظيفاً لمفردات الأصول (والعلم الذي تسيّده الأشعرية؛ أعني علم أصول الدين، يستمد تسميته من الانتساب إليها) يتكشف عن تعيين المدلول كأصل أولي، فإن العالم لابد أن يتبدى، في مواجهته، كمجرد فرع يستفيد كامل حضوره ومعناه من مجرد انطوائه على أوجه الدلالة على هذا المدلول/ الأصل، ومن دون أن يكون منطوياً في ذاته وضمن حدوده على قانونه ومعناه؛ لأن العالم حين ينتصب كمجرد "دليل"، وتغدو ظواهره مجرد أوجه للدلالة، فإن ذلك يعني أن معنى الظاهرة- أي ظاهرة- لا يقوم فيها، أو حتى في العالم الذي ينطويها، بل يقع دوماً

(١) ولعل متابعة للإعلاميات العربية لتكشف عن طغيان هذا النوع من الوعي البليد الذي تكررست لإشباعه صفحات جرائد وبرامج، بل وحتى محطات تلفزة وإذاعة.



خارجهما؛ وأعني في ما يدلان عليه أو يشيران إليه، بإعتبارهما علامة عليه. وهنا يُشار إلى حقيقة الانحلال اللغوي للعالم والعلامة إلى جذر معجمي واحد (عَلَم)؛ الأمر الذي يتجاوب مع تصور العالم مجرد دال أو علامة<sup>(١)</sup>، حيث العلامة بدورها هي شيء عارض ويظل معناه خارجه على الدوام. وهكذا فإن كون "المدلول" هو الواقعة الأولى التي يجد الوعي نفسه في مواجهتها غير قادر على الانفلات من سطوتها، لا يثول إلى مجرد إفقاره (أي الوعي) فقط، بل ويثول كذلك إلى إفقار "العالم" الذي يُقضى منه القانون والمعنى ل يبقى مجرد علامة لا قيمة لها إلا من حيث تدل على ما وراءها. ولعل ذلك هو ما أدركه ابن خلدون، حين مضى إلى أنه إذا كان "الجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض" من هذه الكائنات، إلا أن نظره فيها مخالف

(١) وهو التصور الذي تواتر في الكتابات الأشعرية؛ حيث مضى "الجويني" إلى أن "العالم مشتق من العلم، والعلامة. وإنما سُمي (العلم): علماً، لأنه أمانة منصوبة على وجود صاحب العلم، فذلك (العالم) بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه - دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى". أنظر: الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: فؤاد حسين محمود (الدار المصرية للتأليف والترجمة) القاهرة ط ١، ١٩٦٥ ص ٧٦. وهو نفس ما أكدته البغدادي حين أشار إلى "أن العالم مأخوذ من "العلم" الذي هو العلامة، وهذا - على قوله أصبح لأن كل ما في العالم علامة ودلالة على صانعه" أنظر: البغدادي: أصول الدين (مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية) إستانبول - ١٩٢٨ ص ٣٤. ومن هنا ما أورده "الجرجاني" من أن العالم "عبارة عما يُعلم به الشيء"؛ وبما يعني أنه علامة على شيء وراءه. أنظر: الجرجاني: التعريفات (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي)، القاهرة، ١٩٣٨ ص ١٢٦.

لنظر المتكلم (الذي هو المتكلم الأشعري بالأساس)، وهو (الفيلسوف) ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن (يعنى بحسب قوانين الحركة والسكون)، والمتكلم (الأشعري دوماً) ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد<sup>(١)</sup> وهكذا فإنه ليس ثمة، عند المتكلم، من حضور للعالم أو الوجود على العموم، إلا من حيث كونهما يدلان على ما يتعداهما ويقوم وراءهما.

وبالطبع فإن هذا التحديد لفعل الوعي إبتداءً، هو ما يؤسس لآلية إنتاج المعرفة، لا داخل النسق الأشعري فقط، بل - بالأحرى - داخل الثقافة بأسرها؛ والتي كان لابد أن يتحول فعل المعرفة فيها، تبعاً لذلك، إلى مجرد نوع من الانتقال الفقير من "فرع" يستفيد حضوره ودلالته من إلحاقه "بأصل" يقوم سابقاً عليه، أو من "دليل" هو مجرد أثر وعلامة على "مدلول" هو مصدر المعنى وأصل الدلالة؛ وذلك في سياق نوع من المقايسة التي لا يتجاوز السعي فيها حدود تكريس سلطة الأصل / المدلول، التي هي القناع المعرفي لسلطة الأب / المستبد؛ وأعني بالطبع أن سلطة المستبد قد بدأت من هنا سيرة التخفي وراء سلطة هذا الأصل الذي ظل يعمل للآن

(١) ابن خلدون: المقدمة، نشرة على عبدالواحد وافي (دار نهضة مصر) القاهرة، ط ٣،

د.ت، ج ٣، ص ١٠٨٢ .

كقناع معرفي لها. فإذا الأصل "هو ما يُبتنى عليه غيره" <sup>(١)</sup>؛ وبما يعنيه ذلك من أوليته ومفارقته وعدم قابليته للتغير لقيامه بذاته في غير حاجة لغيره مع احتياج الغير له، فإنه يكاد - هكذا - أن يختزل كل سمات الاستبداد العربي وملامحه التي تنطق بها سمات حكام أو أنصاف آلهة لا يعرفون، في تسلطهم على مقادير هذا العالم البائس، إلا الوجود في استقلال وعدم احتياج للغير من المحكومين، فيما لا يقبلون من هؤلاء المحكومين إلا التبعية الكاملة لسلطانهم.

والحق أن هذا الحضور للعالم كمجرد دليل وعلامة كان لابد أن يحدد طبيعة كل من تصوره وبنائه في النسق الأشعري. وهكذا كان لازماً، إذن، أن يتبلور تصور العالم داخل النسق بوصفه "كل موجود سوى الله، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها، في تركيبها، وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، هي (وغيرها مما ينحل إليه العالم من عناصر أولية) متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يُعاین أو يُفرض منا، صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكّلة، لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئة أخرى. وما سكن منها لم يحل العقل تحرّكه. وما تحرك منها لم

(١) الجرجاني: التعريفات (سبق ذكره) ص ٢٢ .

يحل سكونه، وما صُودف مرتفعاً إلى منتهي سمك من الجو لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره (دورانه) نائياً عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها... (وبما يعنى أنه لا شيء ألبتة إلا ويقبل الخرق والفوات والانقلاب على خلاف الهيئة والحال، وكل ذلك ليس من نفسه طبعاً، بل من غيره لأنه إذ) يتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على العالم جميعه، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه. فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحال القضاء بقدمه وتقرر أنه: مفتقر إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه. وإنما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه عن مقتضى يقتضيه. فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتضى (أو مؤثر)<sup>(١)</sup>. وهكذا فإن الخرق والفوات وإمكان انقلاب الهيئة والحال هو جوهر ما يمكن للعقل أن يقضى به على العالم ابتداءً من ثبوت حكم الجواز لكل ما فيه. ولأن حكم الجواز للعالم لازم عن تصوره (أي العالم) هو ما سوى الله الذي يستقل وحده بوجوب الوجود وضرورته، فإن ذلك يعنى أن نقطة البدء في تصور العالم، بحسب الأشاعرة، إنما تنطلق من تغايره مع الله، وعلى نحو يكون فيه تصوره مجرد فرع عن تصور الله. وبالطبع

(١) الجويني: العقيدة النظامية، نشرة أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)

فإن ذلك يتجاوب مع حضور العالم المشار إليه، في النسق الأشعري، كمجرد "دليل" هو - بدوره - فرع عن تصور "مدلول" يقوم سابقاً عليه.

والملاحظ أن هذا التصور الذي يؤسس، لم يزل، لكيفية حضور العالم في الوعي المعاصر، كان لابد أن يثول، بدوره، إلى بناء للعالم على نحو من الخواء والانفصال والتفتت والافتقار الكامل لما يتقوم به ذاتياً. إذ الحق أنه كان لازماً أن ينحل بناء العالم، بحسب هذا التصور، إلى أجزاء تتناهي، لأنه " لا يمكن - حسب واحد من ورثة النسق الكبار - إحاطة شاملة إلا بوجود مُتَّناه، ولا يمكن تحقيق موجود مُتَّناه إلا إذا انقسم إلى جزء لا يتجزأ"<sup>(١)</sup>. وإذا كانت تلك الأجزاء التي لا تتجزأ هي اللبنة الأولى في بناء العالم، فإنه كان لابد من تصورها لا تعلق بينها أو تداخل أو اتصال، بل ليس بينها إلا التفتت والانفصال الذي يسمح وحده بكل ما هو ممكن من الخرق والفوات وانقلاب الهيئة والحال. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان القصد من رد العالم إلى تلك الأجزاء التي تتناهي ولا تتجزأ، هو التنزل بالعالم إلى وضعية التناهي ليقع في قبضة العلم المحيط والقدرة المطلقة لذات تقف خارجه، وبكيفية لا يقدر معها أبداً على الفعل خارج سياق هيمنتها الشاملة؛ فإن تحقيق هذه الهيمنة على ما ينتهي إليه التناهي من جواهر فردة (أو أجزاء لا

(١) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (دار المعارف بمصر) ط ٧ القاهرة ١٩٧٧ ص ٤٧٣ .

تتجزأ) وأعراض يكون أولى لا محالة. وضمن سياق هذه الهيمنة، فإنه كان لازماً أن يتخلى الجوهر عن حمولته الفلسفية التي تحيل إلى تقوّمه بذاته وفعله بطبعه، ليتزوّد بحمولة مغايرة تناسب وضعه تحت الهيمنة. ومن هنا ذلك التصور للجوهر، في النسق الأشعري، لا بإعتباره - على قول الفلاسفة - "ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته"، بل بإعتباره "ما يقبل العرض قبولاً يستحيل معه أن ينفك جوهر عن عرض"<sup>(١)</sup>، وهكذا فإن حقيقة الجوهر لا تُستفاد من عين ذاته، بل من كونه محلاً لغيره (أو العرض). وبالطبع فإن حضورهما معاً يُستفاد من "أن لهما مدخلية تامة في الأدلة (على الله)"، وذلك على قول من أدرك، ترتيباً على تلك المدخلية، ضرورة "التكلم عليهما، قبل التكلم على إثبات الصانع"<sup>(٢)</sup>.

والغريب حقاً أن النسق قد إستدعى هذا الترابط بين كل من الجوهر والعرض، لا من أجل صهرهما في هوية واحدة "تكون فيها الأعراض - على قول أحد المعتزلة - من فعل الأجسام أو الجواهر طباعاً"<sup>(٣)</sup>، بل بقصد إفساح المجال أمام تصدعهما وإنهيارهما معاً؛ وذلك من حيث أن "الأعراض هي التي لا يصح

(١) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (سبق ذكره) ص ٧٧، وكذا: الشامل في أصول الدين (سبق ذكره) ص ٤٨، وكذا: الإرشاد (سبق ذكره) ص ١٧.

(٢) الظواهرى: التحقيق التام في علم الكلام، (سبق ذكره) ص ٤٢.

(٣) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، نشرة: نيرج (لجنة التأليف والترجمة والنشر) القاهرة ١٩٣٥ ص ٥٣.



بقاءها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثانی حال وجودها"<sup>(١)</sup>. وهكذا فإنها وجود إلى الانعدام والبطلان الذي كان لابد أن يطال الجواهر أيضاً ابتداءً من عدم قابليتها للانفكاك عنها؛ وهو الضرب من الانعدام الذي راح يجد ما يؤسسه في التصور الأشعري للزمان هو "مجموع ذرات أو آتات (لا تتجزأ)، يحدث الواحد منها بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر"<sup>(٢)</sup> وإذا الآن، هكذا، هو وحدة منفصلة وقائمة بذاتها، ولا صلة البتة بينها، كوحدة، وبين ما يسبقها أو يلحقها من آتات، فإن ذلك يعنى أن هوة من الفراغ أو العدم - حتى لو كانت وهمية وغير محسوسة - لابد أن تقوم بين كل آن وآخر من آتات هذا الزمان؛ وهي هوة يسقط العَرَض - ومعه الجوهر الذي لا ينفك عنه - ويتهاوى فيها، فيبطل وينعدم. وبالطبع فإنه كان لازماً أن يدخل العدم، هكذا، إلى بناء العالم من خلال هذا الزمان الذي تنفصل وتتقطع آتاته. ولعل هذه الإضافة للعدم إلى الزمان إنما ترتبط بالسعى إلى إظهار أثر القدرة المطلقة الذي "لابد أن يكون وجودياً، حيث لا تتعلق القدرة بالعدم"<sup>(٣)</sup>، بل بمجرد الإيجاد والإحداث. وهو من نوع الإيجاد والإحداث المستمر الذي لا يتوقف، ليس

(١) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص ٤٢ .

(٢) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١ (سبق ذكره) ص ٤٧٥ .

(٣) محمد نووي بن عمر الجاوي: شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد (مكتبة الحلبي) القاهرة ١٩٥٤ ص ٢١ .



فقط لأن الإعدام المنسرب إلى بناء العالم من طبيعة بناء الزمان لا يتوقف بدوره، بل - والأهم - لأنه "يلزم استغناء العالم حال بقاءه (بنفسه) عن الصانع" <sup>(١)</sup> ومن هنا ضرورة "الخلق المستمر" للعالم حتى لا يستغني، حال بقاءه بنفسه، عن الصانع من جهة، وحتى لا ينقطع عن البقاء في حال عدم تجدد أعراضه من جهة أخرى. ولأن هذا التجدد للأعراض (وهو أساس الخلق المستمر والمتجدد للعالم) "هو للقادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده" <sup>(٢)</sup>، فإن ذلك يعنى أنها محض الإرادة منفكة عن أي تحديدات أو سنن، وليس سواها، هي ما يفعل في العالم، لا عند واحدة من لحظاته فحسب، بل في كل آن من آنات زمانه. وفي كلمة واحدة، فإنها "مطلق الإرادة"، وليس "قانون العقل والحكمة" هي ما يحدد تصور العالم الأشعري وبنائه فحسب.

والحق أن هذا التصور للعالم متلاشياً في قبضة الإرادة لم يكن أبداً من مقتضيات العقيدة، بقدر ما فرضته لوازم السياسة وضرورتها. إذ الحق أنه ليس مما يتعارض أبداً ومقتضيات العقيدة أن يكون الله قد خلق العالم لمرة واحدة فقط، ثم أمده بقوانين ثابتة وسنن شاملة، تحفظ وجوده وتنظم حركته، هي انعكاس لعلمه

(١) السيد السند: شرح المواقف للإيجي (طبعة بولاق) مصر ١٢٦٦ ص ١٩٩ .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

وحكمته، ومن دون أن يكون بقاء العالم موقوفاً على التدخل المباشر من الله في كل لحظة؛ وبكيفية يكون معها "نظام القانون" وليس "مطلق الإرادة" هو ما ينتظم علاقتهما ويحددها<sup>(١)</sup>. والملاحظ أنه وحتى حين اتسع الخطاب الأشعري لمفهوم "القانون"، فإن ذلك لم يمنعه من نزع التأثير والفاعلية عن هذه القوانين ابتداءً من أنه: "لدى تدقيق النظر والبحث في الأدلة العقلية، وملاحظة عظيم قدرته سبحانه، وكمال علمه، وتدبر عجائب صنعه، ظهر لنا معشر أهل السنة والجماعة، أن جميع تلك الأسباب والقوانين التي وضعها الله سبحانه، وجرت عاداته في إحداث الحوادث عندها ما هي إلا عادية، بمعنى أن عادته تعالى جرت بإحداث الحوادث عندها لا بتأثيرها، وأن الزمن الذي خُص لتكوّنها وحدوثها ما هو

(١) حين "ظهرت في هذه العصور الأخيرة، الفلسفة الحديثة، التي خالف فيها أربابها طريقة أسلافهم الفلاسفة المتقدمين، واعتمدوا في ذلك أصولاً في الرياضيات والطبيعات لم تُعرف قبل هذا الحين، وانتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام، ونشأت عنها شبه لم تكن معهودة في غابر الأعوام، وصار كل عاقل يخشى على إيمان الضعفاء من غوائل هذه الشبهة الجديدة، فتجدد الإحتياج إلى إستئناف الردود السديدة، وتألّف كتب في حفظ الإيمان مفيدة"، فإن الخطاب قد وجد نفسه، مضطراً، للإسراع لفكرة "أنا وجدنا أنه سبحانه قد وضع في تكوين هذه الكائنات، وتصوير تلك العوالم أسباباً وقوانين، جرت عادته تعالى في إحداث هذه الحوادث عندها". أنظر: حسين أفندي الجسر: الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة ط ٢ ص ٤، ٤٣، إن ذلك يعني أن فكرة القانون قد تبلورت تحت ضغوط الفكر الحديث، وأن حضورها لم يتجاوز حدود رد الشبهة وحفظ الإيمان، وليس التفعيل الحق للفكرة.

إلا عادي أيضاً، وهو سبحانه وتعالى قادر على إحداث تلك الحوادث بدون تلك الأسباب والقوانين<sup>(١)</sup>. والحق إن هذا الإلغاء لفاعلية القوانين وتأثيرها إنما يرتبط، في العمق، بالإلحاح الدائم على تفعيل "مطلق الإرادة" على حساب "مقتضى العلم والحكمة". وإذا يرتبط هذا التفعيل للإرادة مطلقة من أي تحديد، وبما يترتب على ذلك من نفي القانون، باستحالة أن تتحدد الإرادة الإلهية بقانون العالم خارجها؛ فإن ذلك يتجاهل حقيقة أن "قانون العالم" هو انعكاس لعلم الذات الإلهية وحكمتها اللذين يخصصانها وينتميان إليها، وبما يعنى أن الإرادة تتحدد بالعلم والحكمة، وليس أبداً بشيء خارجها. وإذن فالأمر لا يتعلق بتحديدات تُفرض على الذات من خارجها، بقدر ما هي الذات تتحدد بقانونها الخاص. ومن هنا أن هذا التصور الأشعري، الذي يبنى على أولوية "الإرادة" - مطلقة من كل تحديد - على "العلم والحكمة"، تفعل من خلالهما الذات ويتعين حضورها في العالم، لا يمكن أن يكون مما تفرضه طبيعة الذات وماهيتها، بل إنه يثول - فيما يبدو - إلى التشويش على ماهية هذه الذات؛ وأعنى من حيث تصورها مُعْراة من قانون ينتظم فعلها، ويعين شكل تجليها في العالم. والملاحظ أن الخطاب حين جوبه بما يثول إليه هذا الإطلاق للإرادة، على حساب العلم، من شناعات، أظهر من الارتباك ما بدا معه مضطراً إلى تصور العلم قائماً قبل الإرادة متقدماً عليها.

(١) حسين أفندي الجسر: الحصون الحميدية (سبق ذكره) ص ٤٣ .

فإذا ينبغي إطلاق الإرادة - حسب الخطاب - على لزوم حكم "الجواز" للعالم، وبما يترتب عليه من نفي "الضرورة"، أو القطع - بلغة الخطاب - بأن: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، وهلمَّ جرّاً، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها (هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت"<sup>(١)</sup>، لأن القول بعكس ذلك يلزم عنه "أن الله تعالى لا يفعل بالإرادة"<sup>(٢)</sup>، فإن الخطاب، وقد "أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضافها إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه وتنوعه"<sup>(٣)</sup>، لم يجد إلا أن يفترض ضرباً من "العلم" المسبق المتعدّي للإرادة والسابق عليها، ليحول دون ارتكاب محالات شنيعة يؤول إليها لزوم حكم الجواز

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٢٥ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٩ .

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

للعالم. وهكذا فإن شناعات يجر إليها إنكار الضرورة، من قبيل أن "يُجوز كل واحد منا، أن يكون بين يديه سباعٌ ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله، وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته، غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً، ولو ترك غلاماً في بيته، فليجوز انقلابه كلباً، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً، وانقلاب الحجر ذهباً، والذهب حَجَراً، وإذا سئل عن شيء من هذا، فينبغي أن يقول: لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أنني تركت في البيت كتاباً، ولعله الآن فرس، قد لطح بيت الكتب ببوله وروثه، وإنني تركت في البيت جرة من الماء، ولعلها الآن إنقلبت شجرة تفاح، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن، فلا بد من التردد فيه"<sup>(١)</sup>، قد دفعت الخطاب إلى التراجع تحت وطأة ضغوطها العنيدة إلى أنه "لا مانع من أن تكون هذه الأشياء ممكنة في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعلها في بعض (وبالأحرى معظم) الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعلها في تلك الأوقات"<sup>(٢)</sup>. وهكذا راح الخطاب ينصاع

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة (سبق ذكره)، ص ٢٢٩-٢٣٠ .

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣١ ، ولقد كان ذلك هو ما دفع ابن رشد إلى الاحتجاج بأن "يصبح الأمر - هكذا- مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر، بلا قانون يرجع إليه" كاشفاً بإحتجاجه عن الدلالة السياسية لهذا التصور الأنطولوجي .

لما سعى إلى الإفلات منه دوماً؛ وأعني أنه قد اضطرَّ لقبول تصور الإرادة تتحدد بضرب من العلم المسبق - الذي يستحيل العالم من دونه إلى ساحة للمحال والفوضى - بعدم حصول هذه المحالات إلا في أوقات مخصوصة. والحق أن رضوخ الخطاب لهذه الضغوط والإرباكات التي عرضت له، ضمن مجال اشتغاله الديني، نتيجة إصراره على إطلاق الإرادة مُعراة، ولو من مجرد "منهج مخصوص معين" تفعل بحسبه، ليكشف عن كون الباعث الأعمق لهذا الإطلاق، بكل ما يترتب عليه من المحال والفوضى، إنما يقوم خارج حدود مجال "الديني"، الذي لم يكن لشيء أن يحضر فاعلاً خارج حدوده - بل داخلها، وحتى في قلبها، وهو الأهم - إلا "السياسي". وهكذا فإنه إذا كان قد تجلّى واضحاً أن فروض الديني وضروراته لا تقدر على تفسير بناء الأنطولوجيا الأشعرية؛ بل إن بناءها قد تأدى إلى شناعات تطال هذا الديني وفروضه، فإنه لم يعد إلا أن السياسي هو ما يقدر على تفسير هذا النوع من البناء القائم على الخرق والفوات. ولأن هذا السياسي لا يحضر ممارساً لدوره على نحو مباشر، بل من وراء قناع الديني وحجابه، فإن ذلك يؤول إلى ضرورة اكتناه جوهر وطبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام؛ وهي العلاقة التي قد تجعلها المقارنة مع نظيرتها في المسيحية أكثر وضوحاً وجلاءً. إذ الحق أن تحليلاً لمسار العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام يكاد يتكشف عن مركزية الدور الذي لعبه السياسي في مسار هذه



العلاقة؛ وإلى حد تبلور الديني في قلبه. ولعل هذا المسار يتميز كليا عن ذلك الذي اتخذته العلاقة نفسها في المسيحية.

## -II-

### مسار العلاقة بين الديني والسياسي

إذا كان تفكيك التجربة التاريخية للإسلام يتكشف عن أن السياسي لم يستقل بمجال اشتغال خاص عن الديني؛ وإلى حد ما لاحظ ابن خلدون من "أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة"<sup>(١)</sup>، وبما يعنيه ذلك من أن الملك السياسي للعرب قد راح ينبني داخل الديني ويتجذر في قلبه منذ لحظة التأسيس المبكرة الأولى؛ فإن أهم ما يترتب على ذلك هو ما يبدو من تصور المرء أنه يسلك بحسب ضرورات "الديني" وفروضه، فيما هو يسلك حقاً تبعاً لقواعد "السياسي" المتقنن بالديني والمتخفي في قلبه. وهنا تكمن المعضلة التي تتعصى على الإنفراج في عالم الإسلام؛ وأعني معضلة التمييز بين الديني والسياسي، والتي تتأتى ابتداء من عدم اختصاص الواحد منهما بمجال خاص يشغل داخل حدوده، وذلك على العكس من اختصاص كل منهما بمجال يخصه في

(١) ابن خلدون المقدمة (سبق ذكره) ج ٢، ص ٥١٦ .



عالم المسيحية؛ الأمر الذي جعل، لا مجرد التمييز، بل الفصل بينهما ممكناً.

فقد اكتمل تشكُّل "الديني" في المسيحية في انفصال كامل عن مجال اشتغال السياسي، الذي لم تتصل به المسيحية إلا بعد قرون من اكتمال تشكُّل الديني فيها. ومن هنا أن السياسي لم يتجذَّر، في المسيحية، في قلب الديني، بل ظل كل واحد منهما قابلاً للاستقلال بمجال خاص. فقد ارتبط تحول الدولة الرومانية، مع الإمبراطور قسطنطين، إلى المسيحية بالسعى إلى توظيف هذا الدين لخدمة أهداف سياسية يعكسها ما كان الإمبراطور - بحسب أحد مؤرخي الحضارة - "يرجو من أن يُطهر هذا الدين الجديد أخلاق الرومان، ويعيد إلى نظام الزواج والأسرة ما كان له من شأن قديم، ويخفف من حدة حرب الطبقات". وإذ يُضاف إلى ذلك أن المسيحيين كانوا قلماً يخرجون على الدولة رغم ما لاقوه من ضروب الاضطهاد الشديد، لأن معلمهم قد غرسوا في نفوسهم واجب الخضوع للسلطات المدنية، ولقنواهم حق الملوك المقدس، فإن ذلك ما بدا ملائماً تماماً لنزوع قسطنطين إلى أن يكون ملكاً مطلق السلطان<sup>(١)</sup>. وبالطبع فإن هذا النوع من الحكم المطلق إنما يفيد لا محالة من تأييد الدين، وخصوصاً حين ينشغل هذا الدين بترسيخ سيكولوجيا الخضوع والطاعة. وهكذا فإنه قد بدا

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، قيصر والمسيح، المجلد السادس، ترجمة: محمد بدران

(الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ٢٠٠١ ج ١١ ص ٣٨٨.

للإمبراطور الساعى لدعم مطلق سلطته "أن النظام الكهنوتي وسلطان الكنيسة الدنيوى يقيمان نظاماً روحياً يناسب نظام الملكية؛ ولعل هذا النظام العجيب، بما فيه من أساقفة وقساوسة، يصبح أداة لتهدئة البلاد وتوحيدها وحكمها"<sup>(١)</sup> وإذ يتجلى وعي الإمبراطور حاداً، بأن السياسي قد فقد شرعيته، وأنه في حاجة لما يؤسس به شرعية جديدة راح يلتمسها في الديني، الذي كانته المسيحية، فإنه يلزم الوعي بأن ما تصوره الإمبراطور توظيفاً للديني لخدمة السياسي، قد انقلب - بفضل دهاء التاريخ ومكره الذي يتجاوز إرادات الأفراد - إلى توظيف السياسي لخدمة الديني.

والحق أن ذلك يكشف عن التباين بين عالمين؛ وأعنى عالم الإسلام الذي كان الديني فيه ينبثق في قلب السياسي؛ أو في قلب

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج ١١، (سبق ذكره)، ص ٣٨٨، ولقد كان ذلك هو نفس ما قطع به مؤرخ أقدم حين مضى إلى "إن هذا المدافع المقوّ الفصيح (يقصد قسطنطين) توقع، أو على الأرجح جرؤ على أن يعد بأن إقرار المسيحية سوف يعدد براءة العصور البدائية وهنأتها، وأن عبادة الإله الحق سوف تخمد الحروب والفتن بين من يعتبرون أنفسهم على قدر سواء أبناء أب واحد مشترك بينهم، وإن أية رغبة جامحة وأية عاطفة أنانية ثائرة سوف تتمد منها وتخفف من غلوائها المعرفة بالإنجيل، وأن الحكام سوف يغمدون سيف العدالة وسط شعب تحركه كله مشاعر الصدق والتقوى والانسجام والمحبة الشاملة. ولا بد - من جهة أخرى - أن الطاعة السلبية العمياء التي تخضع لنير السلطة، بل حتى للظلم والجور، قد بدت لعيني الحاكم المستبد المطلق أبرز الفضائل الإنجيلية وأنفعها". أنظر: إدوارد جيون: إضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة: محمد علي أبو درة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة ط ٢ - ١٩٩٧، ج ١ ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .

السعي إلى تأسيس الدولة، وهو ما ينعكس جلياً في تلك المقولة إلى تشيع في أدبيات الإسلام السياسي الراهنة بأن "الإسلام دين ودولة"، وعالم المسيحية التي كان الديني فيها يتعانق مع السياسي فيما يشبه الزواج بين بالغين يتمتع كل واحد منهما بحصانته واستقلاله عن الآخر؛ وهو ما يفسر مقولة: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ومن هنا أن الأمر في المسيحية كان يتعلق بالدولة، وهي تدرك إحتياجها للدين تسعى به إلى اقتلاع بذور الفناء التي تبرعم في قلبها، فراحت "تتدين" مضطرة؛ وبما يعنيه ذلك من لزوم انصياع السياسي لمقتضيات الديني وشروطه، بسبب إحتياجه إليه، وذلك رغم ما يبدو، على السطح، من أنه قد جرى استدعاء "الديني" ليعمل في خدمة السياسي وتبعاً لشروطه. إذ إنه "الدهاء" الذي يجعل ممن يتصور نفسه "فاعلاً" هو المفعول به حقاً.

وأما في الإسلام، فإن الأمر يتعلق - في المقابل - بالديني وهو يرى نفسه في تلازم صميمي مع السياسي منذ إبتداء انبثاقه، فكان لازماً أن يتسيس. وهنا يُشار إلى أن اكتمال تشكّل الديني بمعزل عن السياسي في المسيحية، إنما يحيل إلى أنه - أي الديني - قد تبلور في أصل مبدئه بوصفه شأنًا خاصاً؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لم يتبلور كفضاء لممارسة عمومية. حقاً كانت هناك جماعة، ولكنها كانت جماعة المؤمنين التي لا تمتد سلطتها إلى ما وراء الجانب الروحي الخاص بالإنسان. وفي المقابل، فإن حضور السياسي في قلب الديني في الإسلام قد فرض على الديني أن يتبلور كشأن

سياسي عمومي. ومن هنا أنه إذا كانت منظومات العقائد في الإسلام قد تبلورت في قلب الصراع على السياسة، وبحيث كانت تباينات العقائد بمثابة انعكاس لاختلافات الفرقاء السياسيين، فإنه لم يقدر للسياسة أن تلعب دوراً حاكماً في الشأن العقائدي إلا مع تسييس المسيحية الذي تحقق بعد حوالي أربعة قرون من نشأتها. فقد انعقد أول المجمع المسكونية في نيقية (٣٢٥م) بطلب من الإمبراطور قسطنطين لتقنين منظومة العقائد التي اعتنقتها الكنيسة، فكان ذلك إيذاناً بأن الديني لم يعد شأنًا خاصاً، بل شأنًا عاماً تشغل الدولة بتقنيه وتنظيمه، وتستخدمه في فرض سيطرتها على المجال العام. وإذا كان هذا التباعد الزماني بين لحظتي تبلور كل من الديني والسياسي قد يسر ما جرى لاحقاً من تصور الديني كشأن خاص في التجربة المسيحية، فإن غياب هذا التباعد، بحسب ما أدرك ابن خلدون من أن ميلاد السياسة قد لازم مولد الدين في الإسلام، قد تآدى إلى إحتلال الشأن العام موقعاً متميزاً في قلب الديني في الإسلام. ومن هنا أن مفهوم الجماعة؛ الذي يعد بالغ المركزية في الإسلام قد ظل - للآن - مسكوناً بدلالة الديني والسياسي في آن معاً؛ وإلى حد ما صار إليه الفقهاء من أن النجاة؛ ليس في الآخرة فقط، بل - وقبل ذلك - في الدنيا وهو الأهم، تكون في محض الاستمساك بالجماعة، فإن من فارق الجماعة - بحسب ماثور ذائع - مات ميتة جاهلية، وهي نفس الميتة التي ينالها من يموت وهو لا يعرف السلطان، وهو أمر له دلالة. وإذ يتقاطع

الديني والسياسي - على هذا النحو - في بناء المجال العام، فإن ذلك يكشف عن تلازمهما، وليس أبداً تمايزهما في تجربة الإسلام.

ولعل مثلاً على قوة هذا التلازم وعمق تجذره يتأتى من أن حدثاً تاريخياً كفتح مكة، الذي يمثل تمام الانتصار السياسي، في مغامرة الإسلام الأولى، قد كان بمثابة التهمة والإكمال للديني في نفس الوقت؛ وبحيث بدا وكأن مغامرة الإسلام الأولى إنما تنطوي على تشكُّل الديني والسياسي في نفس المصهر تقريباً. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى ما يبدو من أن هذا التلازم يكاد أن يضع نفسه في قلب الجانب التعبدي في الإسلام. فإذا الإسلام، بحسب المأثور الشهير، ينبنى على خمس: هي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج، فإن تراتب هذه الأركان الخمس، في المأثور، لا يعكس ترتيبها في الانبثاق التاريخي فحسب، بل يعكس أيضاً، وهو الأهم، تراتبها في القيمة والفضل؛ وعلى نحو يبدو معه أن الأركان الثلاثة الأولى مختصة بما تعلو به على ما يأتي بعدها. إذ تتواتر الشواهد، في القرآن ودواوين الحديث، بما يكشف، صراحة، عن أن شارة الانضواء تحت راية الإسلام إنما تقوم في الوفاء بمقتضيات هذه الأركان الثلاثة الأولى. وبالطبع فإن ذلك لا يعنى البتة عدم جوهرية ما سواها؛ وإنما الأمر يقف عند حدود الوعي بما يبدو وكأنه التمايز تشهد به النصوص المعتبرة حين تنطق بما يربط الإسلام ببعض الأركان بعينها، وتسكت تماماً عن غيرها. وهنا فإنه لا يمكن تصور التمايز يلحق ببعض هذه الأركان ابتداء



من أن حضور "الديني" فيها يكون أقوى منه في غيرها؛ وذلك لأن هذا الحضور للديني يكون فيها متماثلاً من دون أي تمييز. وعلى هذا، فإن هذا التمايز إنما يطال بعض هذه الأركان من شيء آخر غير "الديني"، والذي لا يمكن أن يكون إلا ما تنطوى عليه من "السياسي" إلى جانب الديني بالطبع. ومن حسن الحظ أن تحليلاً لهذه الأركان؛ التي يحمل استيفاء مقتضاها دلالة الانضواء في الإسلام، يتكشف عن حمولة سياسية كثيفة تتفاعل، في قلبها، مع الديني الطافح على سطحها.

فإذ يتركب ركن "الشهادة"، وإعلان الإيمان، من مقطعين هما الشهادة - في أولهما - بأن "لا إله إلا الله"، وبأن "محمد رسول الله" في الثاني، فإن كلا المقطعين يتكاملان في إنتاج دلالة تتعدى مجرد التعبد إلى إضمار حمولة سياسية، ينعكس حضورها فاعلاً بقوة فيما راحت تثول إليه من تقويض السلطة، أو بالأحرى السلطات، القائمة وتوحيدها. فالحق أنه إذا كان الشرط الأول من الشهادة؛ أعني "أشهد أن لا إله إلا الله، يتركب - هو نفسه - من مقطعين ينطوى أولهما "لا إله" على السلب، فيما ينطوى الآخر "إلا الله" على الإيجاب؛ فإن تلك الجدلية بين السلب والإيجاب تتكشف عن أنه النفي المطلق لكل سلطة، في مقابل الإقرار بسلطة الله الواحد فقط. وغني عن البيان أن النفي، في الشهادة، إنما يتعلق بسلطة الآباء والأسلاف؛ الذين مثلوا كأرباب، بالمعنى السياسي وليس بالمعنى الديني فقط، التحدي الأكبر لسلطة



الله الواحد؛ الأمر الذي ينعكس في ما تتواتر به نصوص الوحي من ربط الإنكار المتكرر لسلطة الله، بالإنصياح لسلطة الآباء الذين ارتفعوا من مجرد شيوخ وكبراء تتمحور حولهم العصائب بالمعنى السياسي، حسب ابن خلدون، إلى أرباب لا تفارقهم أطراف الديني ومخايلاته. وبالطبع فإن المخيال الذي ارتقى بهؤلاء الآباء إلى مصاف الآلهة والأرباب، فأضاف إلى مركزيتهم السياسية، مركزية دينية موازية، لم يكن ليقدر - إذ راح يزيح هؤلاء الآباء من مركز السلطة ليتسنى لسلطة الله البديلة أن تشغله - إلا أن يسرب إلى تصوره لتلك السلطة البديلة ما استقر في أغواره السحيقة من معانقة السياسي للديني. وهنا يلزم التنويه بأن الشطر الثاني من الشهادة "أشهد أن محمداً رسول الله" إنما يُعين المجلى المتحقق لسلطة الله؛ وأعني بها سلطة النبي الذي جعل الوحي من طاعته وجهاً لطاعة الله نفسه. وحين يدرك المرء أن سلطة النبي - التي يتعاق فيها الديني والسياسي طبعاً - قد راحت، هي نفسها، تتناسخ في الخلفاء والأمراء من بعده؛ الذين راح يجري تصور سلطتهم، عبر وساطة سلطة النبي، في نفس مستوى سلطة الله، فإن ما يضمّره ركن "الشهادة" من السياسة يكاد أن يتجلى كاملاً؛ وإلى حد ما يبدو من أن الشهادة تكاد أن تكون بمثابة إعلان عن الولاء لسلطة موحدة تنبثق بديلة لسلطة مبعثرة، وذلك إلى جانب ما تحمله - بالطبع - من الإقرار بالوحدانية بالمعنى الديني.

وفيما يتعلق بالركن الثاني من أركان الإسلام؛ وأعني

"الصلاة"، فإنه لما يثير الاندهاش حقاً، ذلك التضارب بين الفقهاء، وحتى المتكلمين، حول جواز أو عدم جواز إعادة الصلاة إذا أداها المرء خلف مَنْ وَلِيَ أمور المسلمين من أهل البدع. وبصرف النظر عن ما انتهى إليه الفقهاء من جواز الإعادة أو عدمها، فإنه يبقى، ما ينطوي عليه هذا التباين، من التمييز بين الصلاة كعمل تعبدي، وبينها كعمل يحمل دلالة سياسية. فإن الحكم بجواز - أو حتى وجوب - إعادة الصلاة حال أدائها خلف ولاية الأمر المنظور إليهم كمبتدعة، إنما يعني أن المرء لم يكن مختاراً حين أداها خلف هؤلاء الولاية الفسقة، بل كان مضطراً لهذا الأداء. وبالطبع فإنه الاضطرار، لا بالمعنى الديني، بل بالمعنى السياسي؛ والذي يجعل الأمر يتجاوز وجوب التعبد لله، إلى وجوب إعلان الطاعة والخضوع لولي الأمر. وإذا يحيل ذلك إلى ما تنطوي عليه الصلاة من دلالة الخضوع والطاعة بالمعنيين الديني والسياسي، فإنه يلزم التنويه بأن دلالة السياسي تقترن بدلالة الديني في الصلاة، قد جعلت الانتقال ممكناً من الإمامة في الصلاة إلى الإمامة في السياسة. ومن هنا ما جرى من الاحتجاج بإمامة أبي بكر للصلاة، أثناء مرض النبي، على جدارته بخلافته في إمامتهم بالمعنى السياسي؛ وهو القران، بين الديني والسياسي، تؤكد عبارة أبي بكر نفسه، "وَلَيْتَكُمْ (بالمعنى السياسي) وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، إِنِّي وَلَيْتَكُمْ الصلاة ورسول الله، صلى الله عليه، حاضر"<sup>(١)</sup> وإذا هي الولاية،

(١) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص ١٩٠ .

بالمعنى السياسي، يؤسسها أبويكر على الولاية في الصلاة، فإن ذلك يحيل إلى إكتمال دلالة السياسي في الصلاة، والتي يبدو، هكذا، وكأنها تتوزع بين "المحكوم" الذي يخضع خضوعه لولي الأمر، في السياسة، وراء موقف "المأموم" في الصلاة، وبين "الحاكم" الذي لا تفارق إمامته بالمعنى السياسي، دور "الإمام" في الصلاة.

وفيما يتعلق بالزكاة، فإن قراءة لما تعجُّ به المصادر حول الردة- التي تم صك مصطلحها بكل ما يخاليل به من دلالة دينية كثيفة، لو صم أولئك الذين اتنعوا عن أدائها (أي الزكاة) بعد وفاة النبي (صلعم)، لأنهم ارتأوا في هذا الأداء ما ينطوي على معنى المذلة والامتهان- لتكشف عن تصورهما كممارسة ذات طبيعة سياسية خالصة، وإلى حد ما يكاد يبدو من شحوب الديني فيها. فهي حسب تصور فريق من المسلمين- أو الذين كانوا كذلك إلى حين وفاة النبي على الأقل؛ والذين تقطع الأحداث بأنهم كانوا يسلكون كقبائل، وليس كأفراد- ليست إلا علامة على الخضوع لسلطة قبيلة مغايرة. فإنه إذا كان عالم القبيلة؛ الذي حافظ على حضوره الساحق في قلب الإسلام، قد انبنى- حسب ابن خلدون- على "العصبية، التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدوها عجز عن جميع ذلك كله"، فإنما يلحق بهذا العجز ما يوجبه من "المذلة للقبيل (المغلوب) شأن المغارم والضرائب. فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه؛ لأن

(١) ابن خلدون: المقدمة، ج ٢ (سبق ذكره) ص ٥٠٣.

في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحملها النفوس الأبية إلا إذا استهوته عن القتل والتلف" (١) وإذ يبدو أن هذا النمط من العلاقة قد ساد بالذات بين "الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب (وآخرين غيرهم) لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذنه بالحرب، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا مُلك، وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم" (١)؛ فإن ذلك يعنى أن علاقات الصراع والقوة، بين القبائل، قد تجسدت في تلك "المغارم والضرائب" يؤديها المغلوب للغالب. ومن هنا فإن قبائل العرب، التي وُصفت بالمرتدة (وقد كانت كل قبائل العرب تقريباً باستثناء قريش وثقيف)، لم تتبين في الزكاة إلا أنها علامة على الخضوع بحسب ما تعرف من ميراثها القبلي؛ الذي لم يكن العهد قد تقادم به على نحو يطفئ سطوة حضوره في الذاكرة.

وإذ لا مجال للحديث عن مثل هذا التلازم الصميمي بين الديني والسياسي خلال مغامرة المسيحية الأولى - بل هي الضرورة التي دفعت "السياسي"، بعد قرون من إنبثاق هذه المغامرة، إلى أن يستعير "الديني" كمجرد مُعين له في أزمته، فوجد نفسه في قبضته -، فإنه يلزم الوعي بجوهرية التباين فيما يخص إشكالية الديني والسياسي بين عالمي الإسلام والمسيحية. وغني عن البيان أن جوهرية هذا التباين إنما تتأى مما يتول إليه فيما يتعلق بطبيعة عمل

(١) المصدر السابق، ص ٧١٥.

الوَعْي. فإنه إذا كان عمل الوَعْي قد انصرف في عالم المسيحية إلى تحرير السياسي من قبضة الديني بعد أن اضطر، في سعيه لتجاوز أزمته، لأن يضع مصائره في يده؛ فإن طبيعة عمله، في عالم الإسلام ينبغي أن تتأطر - في المقابل - بالسعى إلى تحرير الديني من قبضة السياسي؛ التي وجد نفسه غير قادر على الفكك منها منذ البدء<sup>(١)</sup> ولعل ذلك يستحيل إلا عبر هيمنة الوَعْي على الطرائق

(١) والحق أن إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي تكاد تنفرد بوضع خاص فيما يتعلق بمعضلة الاستبداد، وذلك لا من حيث الدور المركزي للديني في بناء الثقافة العربية على العموم، بل ومن حيث ما يتبدى من أن العجز عن تصور الطبيعة الحقة للعلاقة بينهما، لا يمكن أن يسمح بتفكيك حقيقي لهذه المعضلة العاتية. ولعل هذا العجز يظهر بجلاء فيما تأدت إليه القراءة السياسية للمفاهيم، التي لم يعرف العرب سواها، من أنه إذا كان مسار التقدم في أوروبا قد ارتبط بكيفية في الفصل بين الديني والسياسي، فإنه ليس أمام العرب، في سعيهم إلى قطع نفس المسار، إلا أن يحققوا نفس الفصل أيضاً؛ وبما يعنيه ذلك من أن وحدة المعلول (الذي هو التقدم) لابد أن تحيل إلى وحدة العلة (التي هي الفصل بين الديني والسياسي) بالمثل. والحق أن هذا المبدأ الأخير؛ أعني مبدأ وحدة المعلول تعني وحدة العلة، الذي يؤسس لربط التقدم (كمعلول) بالفصل بين الديني والسياسي (كعلة)؛ يكاد أن يكون مغلوطاً على نحو كامل. إن ذلك ما يتبدى صريحاً في انبثاته كلياً على أغلوطة جعل المقدمة هي النتيجة؛ وذلك لأنه فيما يلزم أن تكون وحدة العلة هي ما يثول إلى وحدة المعلول، فإن هذا المبدأ ينبني على عكس ذلك تماماً. وهكذا فإن تصور الفصل بين الديني والسياسي كعلة للتقدم، إنما يقوم كاملاً على مبدأ مغلوط يستحق المراجعة. والحق أن حضور هذا المبدأ المغلوط في بناء الخطاب إنما يرتبط بما ييسره له من إنتاج الماثلات التي لا يعرف سواها، في اشتغاله الراهن، والتي جعلته يتعمى - في هذا السياق - عن التباين بين تجربة الديني والسياسي، وطبيعة وترتيب العلاقة بينهما، في عالم العرب عنها في عالم الغرب.

والآليات التي إحتل السياسي بواسطتها فضاء الديني، في الإسلام، وهيمن عليه. ولأن السعى لإكتساب قداسة الديني وتعالیه يبقى هو قصد السياسي من هذا الإحتلال لفضاء الديني والهيمنة عليه، فإنه قد راح يتخفي وراء الديني، وإلى حدّ تماهيه الكامل معه؛ وبحيث يجوز التمييز بين الديني يحضر، ظاهراً، على صعيد اللغة والشكل، وبين السياسي يحضر، كامناً، على مستوى الجوهر والبنية الأعمق. ومن هنا تلك المعضلة، في الإسلام، التي تجعل تحرير الديني من السياسي وتمييزه، أو حتى فصله عنه، مشروطاً بكشف ما بينهما من الاتصال، والإمساك بنظام العلاقة بينهما أولاً؛ وأعنى بذلك بيان كيفية اشتغال أحدهما تحت الآخر في خفاء ودهاء. وإذن فإنها المعضلة التي تجعل الوصل بين الديني والسياسي الذي هو شرط التمييز، أو حتى الفصل الحق بينهما.

وبالطبع فإنه يبقى، في النهاية، أن آلية الاشتغال الخفي للسياسي تحت الديني؛ التي تنتظم العلاقة بينهما في الإسلام، هي ما يؤسس في العمق لما راح يشتغل في الخطاب الأشعري، بكثافة، من استحالة الله إلى قناع للسلطان. وليس من شك في أن هذه الاستحالة هي الأصل في ذلك الحضور الذي لا يعرف الغياب، لأولئك النفر من الحكام المتألهين الذين تزدهم، بعروشهم المتهالكة، سماوات العرب؛ على نحو يسد الأفق أمام أي وعد أو خلاص.



## -III-

## الديني قناع للسياسي (الله قناع للسلطان)

إبتداءً مما بدا وكأنه التماهي بين كل من المجال الديني والمجال السياسي في عالم الإسلام، فإنه يمكن المصير إلى أن الأصل في الإلحاح الأشعري على إطلاق الإرادة على حساب مقتضى العلم والحكمة، لا يمكن أن يقوم في ذات الله خارج العالم، بقدر ما يقوم في " ذات " تقبّع داخله؛ وأعني بها ذات السلطان الذي يكشف التحليل عن أن الله، نفسه، قد إستحال إلى قناع له داخل الخطاب. إن ذلك يعني أن إنكار الضرورة في "الطبيعي"، وبما ينتهي إليه من إرباكات، لم يكن إلا قناعاً لإنكارها في "السياسي"، وبما يثول إليه ذلك من إطلاق إرادة المتسلط على نحو لا تتحدد فيه بشئ خارجها. ولعل ما تطور إليه الخطاب السني، على العموم، من إسقاط الشروط الضرورية المعتبرة في الإمام هو التجلي الملموس، في الفقه السياسي السلطاني المتأخر، لآلية إنكار الضرورة في "الطبيعي" كقناع لإنكارها في السياسي. وهكذا فإنه إذا كان ثمة من صار؛ وأعني "الفراء"، إلى إسقاط شروط الإمامة، وذلك من حيث: " يروى عن الإمام أحمد (بن حنبل) رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط العدالة والعلم والفضل، فقال: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين (فإنه) لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برأ كان

أوفاجراً، فهو أمير المؤمنين....، وقال: فإن كان أميراً يُعرف بشرب المسكر والغلول (فإنه) يُغزى معه، فإنما ذلك لنفسه"<sup>(١)</sup>، فإن هذا الذي صار إليه من إسقاط "الضروري" في الإمام يكاد يكون تععيداً، في السياق الفقهي، لما صار إليه "الأشعري" قبلاً في العقائد من أن "من ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات خلف كل برّ وفاجر (من الأمراء والسلاطين)، كما روى أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهم كان يصلي خلف الحجاج. ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأي الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بإنكار الخروج بالسيف"<sup>(٢)</sup> وإذن فإنه الإطلاق، هذه المرة، لإرادة السلطان/ الأمير، والذي لا يُكتفي فيه بإسقاط ضرورة أن تتحدد هذه الإرادة بشيء من علم أوفضل أو عدل؛ بل ويصبح من قبيل ما ندين به (من الدين) أن ندعو لهم ونقر بإمامتهم، حتى لو فجروا وأظهروا ترك الاستقامة. إنه الإطلاق يكشف عنه ما صار إليه الباقلاني، حاكياً عن أصحابه: "إن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعته؛ وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه"<sup>(٣)</sup>. إذ يبدو أن شيئاً يطرأ على ذات الإمام/ السلطان - لا بالعقد له فقط، بل بمحض التولي

(١) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية (دار الكتب العلمية) بيروت ١٩٨٢ ص ٢٠ .

(٢) أبو الحسن الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبدالله شاکر الجندبي (مؤسسة علوم القرآن) بيروت، ط ١، ١٩٨٨ ص ٢٩٦-٢٩٨ .

(٣) الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره) ص ١٨٧ .

للإمامة الذي قد يكون بالشوكة والغلبة - فيتعالى بإرادته عن أن تتحدد، لا بقانون العدل ودواعي المصلح فحسب، بل وحتى بمجرد استيفاء مظاهر التدين الشكلي؛ لأن الطاعة واجبة للإمام، حتى وإن أظهر الفسق والفجور.

والحق أنه لا يؤثر أبداً في هذا الإسقاط للشروط الاعتبارية في الإمام، أو ما اعتبره الغزالي "مسامحة" أن "هذه ليست مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات. (ومن هنا) فإن الإمامة يُحكم بانعقادها مع فوات شروطها (الضرورية) لضرورة الحال"<sup>(١)</sup>. وإذن فإنه "الفوات" يتقل به الغزالي من المجال الأنطولوجي إلى المجال السياسي؛ فقط يسعى للتمييز بينهما؛ بأن الفوات يكون في المجال السياسي "لضرورة الحال"، فيما يكون في المجال الأنطولوجي تجلياً "لمطلق الإرادة". وحين يدرك المرء أن "ضرورة الحال"، التي يحتج بها الغزالي على إمكان "فوات" لا مجرد الضروري، بل وحتى الشكلي في الإمام، هي مخافة الفتنة؛ فإنه يلزم التنويه بأن هذا الفوات لم يرفع بلاء الفتن عن تاريخ لم يزل يشقى بتداعيات فتنه الأخيرة التي عرفها قبل أقل من عقدين. وهكذا فإن عطاء الفتن قد ظل سخياً، رغم - أو بالأحرى بفضل - ما جرى تفويته من ضرورات كان يلزم اعتبارها في الإمامة. ولعل ما يلفت النظر في أمر الفتنة، على العموم، هو ذلك التصور لها -

(١) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة، دون تاريخ ص ١١٦.

بحسب الخطاب - تتأتى من مجرد السعي إلى الحد من إطلاق السلطة وتقييدها بالضروري، وليس أبداً من ماهية هذه السلطة وطبيعة ممارستها الباطشة. ومن هنا إمكان المصير إلى أن "مخافة الفتنة" كانت، في أحد وجوها قناعاً، يتخفي "إطلاق الإرادة" للسلطان، وراءه.

ولعل ذلك ما تؤكد حقيقته أن الاحتجاج بمنع الفتنة قد ارتبط، في الخطاب الأشعري، والسني على العموم، بمنع الخروج عن السلطان الحاكم. ويتجلى ذلك، صراحة، فيما صار إليه الباقلاني من أنه: "إذا كانت الأمة مفترقة على مذاهب مختلفة وآراء متضادة، والحق منها في واحد، وادعى كل واحد منهم أنهم ولاية هذا الأمر دون غيرهم وتمنعوا فيه، فإنه إن كان ما اختلفوا فيه من المسائل الشرعية التي الحق عندنا في جميعها (أي الآراء)، والإثم موضوع عن المخطيء فيها على قول غيرنا، فكلهم ولاية هذا الأمر، فأبهم سبق بالعقد لرجل، تمت بيعته ولزمت طاعته، وصار المخالف عليه باغياً يجب حربه. وإن كان ما اختلفت فيه الأمة مما يوجب التكفير والتفسيق والتضليل، فعقد الإمامة لأهل الحق منهم دون غيرهم ممن كفر أوفسق وضل بتأويله الخطأ في الدين. وقد قام الدليل على أن هذه الفرق (يعني أهل الحق) هم أصحابنا (الأشاعرة) دون المعتزلة والنجارية وغيرهم من الفرق المنسوبة إلى الأمة؛ فإن تمكناً من ذلك (أي من عقد الإمامة لأشعري)، حملناهم (ولو بالقوة دون خوف الفتنة) على الانقياد لمن نعقد له، فإن

دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم، فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة (وأيضاً دون خوف الفتنة)، وكنا نحن في دار قاهر وغلبة<sup>(١)</sup>. وإذن فإنه الاحتجاج بمنع الفتنة حين يتعلق الأمر بسلطان من يعتبرون أنفسهم أهل الحق؛ الذي لا بد من حمل المغايرين لهم - ولو قهراً - على الانقياد لسلطته، وأما حين يتعلق الأمر بالسلطان من أهل الضلال، فإنه الإنكار لإمامته والإسقاط لطاعته من دون خوف فتنة أو تهيج ثورة. ولعل هذه المراوغة تكشف عن أن الاحتجاج بالفتنة إنما يشتغل، بدوره، كقناع لإطلاق الإرادة في المجال السياسي. فإنها "مخافة الفتنة"، ولا شك، هي التي راح الخطاب يخفي "الإطلاق" وراءها، حين مضى - مع الغزالي - إلى توظيف المأثور النبوي: "إن بني إسرائيل كان يسوسهم الأنبياء عليهم السلام، فكلما هلك نبي قام نبي مكانه، وإنه لا نبي بعدي، وإنه يكون بعدي خلفاء. قيل: يا رسول الله! ما تأمرنا فيهم؟، قال: أعطوهم حقهم، واسألوا الله حقكم، فإن الله سائلهم"<sup>(٢)</sup> وإذن فإنه الأمر للناس بتأدية حقوق السلاطين، وأما حقوقهم (أي الناس) فإن عبثها يرتفع عن كاهل السلاطين، ليستقر بين يدي الله. إذ ليس للناس، في الأدنى، حق مساءلة السلطان الذي يتعالى به المأثور إلى أن يكون الله وحده، وليس سواه، هو القادر على

(١) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص ١٨١

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق نادي قرج درويش (المكتب الثقافي) القاهرة، دون

تاريخ، ص ٢٠٥ .

سؤاله؛ وبالطبع مع ملاحظة أن بعضهم قد راح يفتى - بحسب ما أورد السيوطي - بأنه ليس على الخليفة (أو الحاكم عمومًا) حساب، حتى في الآخرة، من الله. وهنا يُشار إلى أن تمثيلًا يوظفه الباقلاني، في سياق مقاربتة لحق الإمام على الأمة، يكشف عن الوضع المتدني للإمة على نحو يتردد صدهاء في المكبوت المقموع الراهن. فياذ مضى الباقلاني إلى أن "الأمة (أو - بالأحرى - من يملك حق تمثيلها من أهل الحل والعقد) لا تملك فسخ العقد على الإمام، وإن كانت تملك أن تعقد له" <sup>(١)</sup>، فإنه راح يمثل لذلك بما يرد في الشريعة من "إن العاقد على وليته لا يملك فسخ النكاح من حيث كان يملك عقده" <sup>(٢)</sup> إن ما يلفت الانتباه في هذا التمثيل أنه، حين يماثل العاقد للإمام (على الأمة) بولي المرأة في النكاح، يجعل علاقة الأمة بالسلطان هي نفس علاقة المنكوحة بناكحها. وذلك، للسيخرية، هو ما يتندر به المقهورون العرب، في إنتقامهم من مستبديهم الذين أحالتهم الفكاهة، إلى ناكحين للأمة على نحو لا يجوز معه أن ينكحها أبناؤهم من بعدهم، ابتداءً من النهي القرآني: "ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم".

وإذ يبدو، من كل ما سبق، أن الآلية الرئيسة التي يشتغل بها الخطاب لإطلاق الإرادة للسلطان، هي آلية القناع التي اشتغل فيها إطلاق الإرادة في "الطبيعي" كقناع لإطلاقها في "السياسي"،

(٢) الباقلاني: التمهيد (سبق ذكره) ص ١٧٩ .

(١) المصدر السابق، ص ١٧٩ .



واشتغلت فيها، كذلك، "مخافة الفتنة" كقناع للانتقال من "الفوات" في الطبيعة إلى الفوات في السياسة، فإنه يلزم الوعي بالسياق الذي ابتدأت فيه هذه الآلية سيرورة اشتغالها داخل الخطاب. ولقد كان ذلك حين تعلّق الأمر بمقاربة تلك "الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية (أهل) الضلال، حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدّس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجري مجراه مما أخذوا من ظواهر الأخبار وصورها"<sup>(١)</sup> إذ لم يجد الخطاب، آنئذ، إلا آلية قياس الغائب على الشاهد يشتغل بها قياساً "لله/ الغائب" على "السلطان/ الشاهد". وهكذا فإنه إذا كان القول قد ورد مجملاً عند الغزالي بأن "الحضرة الإلهية لا تُفهم إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية"، فإن وريثه "الرازي" قد تكفل بتفصيل هذا المجمال، منطلقاً من "أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل" لأنه "لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها". وإذا تبنّى استراتيجيته التأويلية على تجاوز الدلالة الحسية لتلك الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار والموهمة بالتشبيه إلى دلالة معنوية أبعد، فإن آليته الرئيسية في إنتاج هذه المجاوزة من "الحسي"

(١) الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، نشرة: محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي) بيروت، ط ١، ١٩٨٥ ص ٥١-٥٢.

إلى "المعنوي" تقوم على وساطة "السياسي" دوماً. ومن حسن الحظ أن عمل "الرازي" يحتشد بالعديد مما يقطع بذلك. منها "ما روى عنه عليه السلام أنه قال (رأيت ربي في أحسن صورة) فاعلم أن قوله: في أحسن صورة يحتمل أن يكون من صفات الرائي كما يُقال دخلت على الأمير في أحسن هيئة"، ومنها ما ورد في لفظ اللقاء "قال الله تعالى: بل هم بقاء ربهم كافرون، وأما الحديث فقوله عليه السلام: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، قالوا واللقاء من صفات الأجسام. واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على وجهين؛ أحدهما: أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولاً لا حيلة له في دفعه، فكان ذلك اللقاء سبباً لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه، فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء"، ومنها "واعلم: أن الكلام في الآية هو أن أصحابنا رحمهم الله قالوا: إنه يجوز أن يُقال إنه تعالى محتجب عن الخلق ولا يُقال إنه محجوب عنهم، لأن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة، والحجب مشعر بالعجز والمذلة، فيُقال احتجب السلطان عن عبيده، ويُقال فلان حُجب عن الدخول إلى السلطان"، ومنها ماورد في آيات "المجيب والنزول" مثل: "وجاء ربك، ويأتي ربك؛ التي تعني: وجاء قهر ربك كما يُقال جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكره. أو أن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور آيات الله تعالى وسر آثار قدرته

وقهره وسلطانه، والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال السلطان إذا حضر، فإنه يُظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بظهور عساكره كلها" ومنها "واعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها. فالأول: أنه يستعمل لفظ اليد في القدرة: يُقال يد السلطان فوق يد الرعية؛ أي قدرته غالبية على قدرتهم"، ومنها "أن يُقال إن الأرض في قبضته، إلا أن هذا الكلام كما يُذكر ويُراد به إحتواء الأنامل على الشيء، فقد يُذكر ويُراد به كون الشيء في قدرته ونصرته وملكه، كما يُقال هذه البلدة في قبضة السلطان". وهكذا فإنه لا شيء إلا السياسي؛ سلطاناً أو ملكاً أو أميراً، هو ما يسعى به الرازي - على طول نصه - إلى الانتقال من دلالة الحسي إلى المعنوي؛ فيما يتعلق ببعض الألفاظ المضافة إلى الله<sup>(١)</sup>. ولعل القصد من هذا التوظيف للسياسي هو المخيلة بأنه لا بد أن يحمل، في وساطته بين الحسي والمعنوي، من صفاتهما معاً. وإذا صح أن الحسي يحيل إلى "الإنساني" فيما يحيل المعنوي إلى "الإلهي"، فإن السياسي لا يكتفي بأن يستفيد من هذا المعنوي ما يتعالى به فوق غيره من البشر، بل ويستفيد أيضاً ما يجعله أصلاً في تمثيلات يُقاس الله عليه فيها؛ وإلى حد مقايسة وجود "الله" وتوحيده على وحدانية "السلطان" وحضوره، لأن "من الحكم التي في إقامة

(١) الرازي: أساس التقديس في علم الكلام (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي)

القاهرة ١٩٣٥ ص ٨٢-١٣١ .

السلطان أنه من حجب الله تعالى على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحيده، لأنه كما لا يمكن استقامة أمور العالم (بالمعنى السياسي) واعتداله بغير مدبر ينشرد بتدبيره (هو السلطان)، كذلك لا يتوهم وجوده وترتيبه (بالمعنى الكوني) وما فيه من الحكمة ودقائق الصنعة بغير خالق خلقه، وعالم أتقنه وحكيم دبّره (هو الله)، وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد، لا يستقيم إلهان للعالم<sup>(١)</sup> ومن هنا فإنه ليس غريباً أنه إذا كان قد استقر في الثقافة إطلاق وصف "الجاهلية" على من لا يعرف الله، ويظن به غير الحق؛ حيث الجاهلية هي "إسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة...، ومنه يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية"<sup>(٢)</sup>، فإن الأخبار قد تكفلت - في موازنة القرآن - بإضافته إلى من يجهل "السلطان". ولهذا فإنه إذا كان من مات ولم يعرف الله يموت ميتة جاهلية، فإنه قد بات لازماً أن "من مات ولم يعرف السلطان مات ميتة جاهلية"<sup>(٣)</sup> بالمثل؛ وهو نفس المأثور الذي يحضر عند الشيعة، ولكن بعد استبدال لفظ "الإمام" بلفظ "السلطان". وإذ هي وصمة الجاهلية تطل من لا يعرف السلطان أو

(١) أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك (دار الكتاب الإسلامي) القاهرة ط ٢، ١٤١٢ ص ٤٢

(٢) محمود شكري الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، بشرح وضبط: محمد بهجة الأثري ج ١ (المطبعة الرحمانية بمصر) القاهرة ط ٢، ١٩٢٤ ص ١٥.

(٣) أ.ى فنسك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (الإتحاد الأئمي للمجامع العلمية) مطبعة بريل، ليدن ١٩٤٣ ص ٥٠٣

الله، فإنه لن يكون غريباً أن الناس "يتدينون باعتقاد خلافته وإمامته وطاعته، كما يتدينون بوجوب أوامر الله وبتصديق رسله في رسالته"<sup>(١)</sup>؛ وبما يعنى أنه إذا كان الخطاب يجعل الجاهلية وصمة لمن لا يعرف الله أو السلطان، فإنه يجعل التدين، لا في مجرد الاعتقاد بالله وطاعة أوامره، بل وفي الاعتقاد بإمامة السلطان ووجوب طاعته. ومن هنا ما صاروا إليه من أن "طاعتهم (أي السلاطين) هي من طاعة الله عز وجل، فريضة"<sup>(٢)</sup>، لأن ما بدا من تماثلهما ذاتاً وصفات، إنما يلزم عنه توّحدهما في نفس فعل الطاعة. وبالطبع فإن الأمر يتجاوز، ضمن هذه التمثيلات، مجرد القصد إلى تقريب الله للأفهام، إلى إنتاج نوع من المماثلة بين الله والسلطان أو الملك؛ وأعنى من حيث طبيعة علاقة الواحد منهما بما في يده وتحت قبضته، وفقط يأتي التباين بينهما من محدودية ما يقع تحت يد السلطان بالقياس إلى ما يقع في قبضة الله. لكنه يبقى أن طبيعة علاقة السلطان بما تحت يده هي ما يحدد طبيعة علاقة الله بعالمه، لأن "العالم بأسره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض"<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن السلطان هو الأصل في مقايسة

(١) الغزالي: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص ١٨٢ .

(٢) صدر الدين على بن محمد الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد محمد شاكر (مكتبة دار التراث) القاهرة ١٣٧٣ ص ٣٢٧ .

(٣) أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك (سبق ذكره) ص ٤٢ .

يكون الله فيها هو الفرع، فإن ذلك يتجاوب مع سعي الخطاب إلى جعل الله قناعاً للسلطان. فإذا يشير مفهوم القناع إلى أن سلطة ما لا تقدر على أن تحضر إلا عبر التخفي وراء سلطة أعلى وأكثر رسوخاً، فتتخذ منها قناعاً لتكتسب نفس تعاليها ورسوخها، فإن المتقنع (رغم كونه الأدنى) يكون هو الأصل، وذلك فيما لا يفارق القناع (رغم كونه الأعلى) موقع الفرع، لأنه يبقى مجرد أداة يجري توظيفها من أجل المتقنع ولحسابه.

وإذا تتكشف قراءة ضروب المقايسة السالفة عن ما يبدو وكأنه الانتقال من السلطان كظل لله إلى السلطان كأصل يُقاس عليه الله، فإنه يلزم الوعي بأن السلطان لا ينفرد بأداء دور الأصل في هذه المقايسة دوماً. فإذا هي تكفل للسلطان، وجوداً ووجدانية وتديراً للعالم، أن يكون "الأصل" يُقاس عليه الله، فإنها تستعيد لله كونه الأصل يُقاس عليه السلطان، حين يتعلق الأمر بوجوب الاعتقاد والمعرفة والطاعة. وبالرغم من أن هذه الوظائف الأخيرة (أعني الاعتقاد والطاعة) هي المقاصد القصوى التي ينبغي الخطاب - بحسب هذه المقايسة - ترسيخها، فإنه يبقى أن إنتاجها يبدو مستحيلًا تماماً إلا عبر هذا التبادل لموقع الأصل بين الله والسلطان؛ وأعني أنه يستحيل إنتاج الطاعة للسلطان بالقياس على الطاعة لله، إلا عبر تصور أن وجدانية السلطان وتديره لما تحت يده، هي الأصل يُقاس عليه وجدانية الله وتديره للعالم.



والحق أن هذا التقنُّع لسلطان الأرض وراء سلطان الله لما يؤكد، بلا موارد، على أن تصور الإرادة مطلقة لاتحدد بشيء، بما يترتب عليه من نفي الضرورة والقانون، هو أدنى إلى أن يكون من لوازم السياسة التي تنأي - حين تكون تسلطية ومستبدة - بالعلاقة بين طرفيها (الحاكم والمحكوم) عن أن تتحدد بقاعدة أوتتقيّد بقانون، بل تُترك نهياً لمطلق الإرادة؛ التي هي هنا إرادة المتسلط بالطبع. والحق أن مأزق التوظيف السياسي لصفة "الإرادة" إنما يتجاوز مجرد التشويش على طبيعة الذات الإلهية إلى وصم الفعل الصادر عنها بالعشوائية أو حتى بالعبث، وذلك من حيث يقتضي تصوره عارياً بالكلية من أي قصد أو غاية. واللافت أن هذا التصور للفعل بلا قصد أو غرض، يكاد يتعارض كلياً مع تقارير الله التي تحتشد بها نصوص وحيه، والتي تقطع صراحة بأن أفعال الله وأحكامه مؤطرة أو حتى معللة بالقصد والغرض. فإذ الخلق، بحسب آية: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، معللٌ بغرض العبادة التي تتسع دلالتها لما يتجاوز البعد الطقوسي، فإن كافة آيات الأحكام الواردة في الوحي، إنما يظهر فيها الحكم الإلهي في ارتباط بما يتعلل به، على نحو يسمح بالقياس عليها بعد تجريدها في الحكم. إن ذلك يعنى أن هذا التصور للفعل عارياً عن القصد والغرض، لا يمكن أن يجد ما يؤسسه فيما يفرضه "الديني" ويقتضيه، بل خارج مجاله كلياً؛ وأعني ضمن مجال اشتغال "السياسي".

وهكذا فإنه إذا كان مما يتسق مع دواعي العلم والحكمة أن يكون الفاعل - أي فاعل - فاعلاً بالقصد والغرض، فإن الأولوية التي يستلزمها هذا التوظيف (السياسي) للإرادة على الحكمة، قد راحت تثول إلى نفي القصد وإقصاء الغرض؛ حيث الله إنما يفعل ويبعد "لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضرر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه"<sup>(١)</sup> وإذ يقتضى هذا النفي للقصد والغرض وجود مرجح، لا محالة، يترجح به وقوع الفعل في الوجود على عدمه، فإن الخطاب قد أدرك هذا المرجح في مجرد مطلق الإرادة التي "يتأتى بها (فقط) تخصيص الممكن (فعلاً أَوْ حكماً)"<sup>(٢)</sup>، وأما "ما يُقال من أن العلم بالمصلحة (أو القصد والغرض) صالحٌ لذلك (أي لهذا التخصيص) فممنوع"<sup>(٣)</sup> ومن هنا فإنه ينبغي "أن لا يتوقف عاقل في أن علمه (يعنى الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله"<sup>(٤)</sup>؛ حيث الفعل إنما

(١) الأمدى: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) القاهرة ١٩٧١ ص ٢٢٤. والملاحظ أيضاً أنه نفس التصور للإيجاب أو التحديد يأتي للفعل من الخارج، ومن دون القدرة على تصوره تجلياً لمقتضى العلم والحكمة.

(٢) محمد نووي الجاوي: شرح الدر الفريد (سبق ذكره) ص ٢٤.

(٣) كمال الدين الحنفى: إشارات المرام من عبارات الإمام تحقيق: يوسف عبدالرازق (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة ط ١٩٤٩، ص ١٥١.

(٤) مصلح البين الكستلي: حاشية على شرح العقائد النسفية، القاهرة ١٣١٠ ص ٨٦.

يترجّح وجوده أو عدمه بمطلق الإرادة، وليس بما يتضمنه من وجوه القصد والمصلحة التي هي انعكاس لعلم الله وحكمته. وهكذا رغم أن كلاً من العلم والحكمة هما - كالإرادة تماماً - مما تتحدد به الذات الإلهية، فإنهما يُقَصِّيان كلياً لتبقى الإرادة وحدها، أهم ما تتحدد به علاقة هذه الذات بفعلها حسب الخطاب. وهنا فإنه لا يمكن الادعاء بأنه الحرص على أن تظل الذات بمعزل عن تصورها يعترىها النقص والاحتياج للغير حال تحددها بشيء<sup>(١)</sup>؛ إذ الحق أن الأمر لا يتعلق بتحددها بشيء من خارجها بقدر ما هو التحدد بما يخص ماهيتها. ولأن النقص يعترى الشيء حال تحدده بما هو خارجه، فإنه يستحيل تصوره يعترى الذات الإلهية حين تتحدد بما

(١) "لو كان فعله تعالى لغرض، لكان ناقصاً لذاته مستكماً (لها) بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال". أنظر: الإيجي: المواقف في علم الكلام (مكتبة المتنبى) القاهرة، دون تاريخ، ص ٣٣١-٣٣٢. والحق أن "الإيجي" يرسخ تصوره للنقص يعترى الذات عبر مراوغة تصور الغرض يكون للفاعل، وليس للفعل. والحق أن الغرض لا يكون ألبتة للفاعل، ومن هنا ما صار إليه خصوم الأشاعرة من أن "ما ذكرتموه (أى الأشاعرة) من تعلق النقص والكمال به (أى بالله) بالنظر إلى الغرض والمقصود، فإنما يلزم أن لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، وكماله ونقصه متوقفاً عليه، وليس كذلك، بل هو الغني المطلق وإستغناء كل ما سواه ليس إلا به، بل عوده (يعني الغرض) إنما هو إلى المخلوق (سواء كان الفعل أو الإنسان)، وذلك مما لا يوجب كمالاً ولا نقصاناً بالنسبة إلى واجب الوجود". أنظر "الأمدي: غاية المرام (سبق ذكره) ص ٢٣٠. إن الغرض هو، إذن، للفعل الذى يكون إذ يخلو "عن الغرض عبث يجب تنزيه الله (وأى فاعل) عنه". أنظر: الإيجي: المواقف (سبق ذكره) ص ٣٣٢.

تنطوي عليه ماهيتها. وإذا يحيل ذلك إلى أن كمال الذات ليس موقوفاً على ربط الفعل الصادر عنها بمطلق الإرادة، فإن ذلك يؤكد، مرة أخرى، على أن منطق إطلاق الإرادة لله، إنما يقوم خارج تصور ذاته؛ وأعني ضمن تصور ذات أخرى. إنها ذات الملك أو السلطان التي راح الخطاب الأشعري يستدعيها لتعمل، ضمن إستراتيجيته في التأويل عبر التمثيل، كأصل، لإثبات الإرادة قديمة ومطلقة لله، بالقياس عليه؛ أي على السلطان. حيث "الدليل على أنه (الله) مريد بإرادة قديمة، أنه قد قام الدليل على أنه ملك، والملك من له الأمر والنهي (والإرادة بالتالي)، فهو (الله) أمر وناه (ومريد)"<sup>(١)</sup>، قياساً على الملك بالطبع. والحق إنها المقايسة الكاشفة عن أن "السياسي" هو الأصل في إطلاق الإرادة لله. فإذا تثبتت الإرادة لله قياساً على إثباتها للملك، فإن طبيعة تلك الإرادة التي يشبها الوعي، كلية ومطلقة ولا تتحدد بشيء خارجها، لله، سوف تتحول إلى سند لتصور طبيعة الإرادة الثابتة للملك أصلاً، على نفس النحو من الإطلاق والكلية. إن ذلك يعني أن القصد إلى ترسيخ الإرادة كلية ومطلقة للسلطان هو الأصل في إطلاقها لله، وبما يحيل إلى أن "السياسي" يحدد "الديني" ضمن هذه المقايسة، ولكنه يعود ليتحدد، بدوره، به بعد ذلك.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: عبدالعزيز الوكيل (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي

الحلبي) القاهرة، دون تاريخ، ص ٩٥.

وإذن فإنه "السياسي" وقد راح يحدد "الأنطولوجي" عبر وساطة "الديني والثيولوجي". وضمن سياق هذا التحدد فإن بناء الأنطولوجيا الأشعرية إنما يعكس - وينعكس أيضاً - في بناء دولة القمع السياسي العربية؛ التي لا تعرف إلا إرادة المستبد وسطوته، وليس منطق القانون وسلطته. إنها الدولة التي راحت تؤسس لحضورها الذي لا يغيب، عبر مخيلة هذا الانعكاس، وبفضل توسط "الديني" الذي أمكن معه أن تكون إرادة الله مجرد قناع لإرادة المستبد.

إن ذلك يعني، في كلمة أخيرة، أن دولة الإرادة المشخصة التي تغطي بممارستها المستبدة عالم العرب الراهن، إنما تجد ما يؤسسها، واعية أو غير واعية، في تلك الأغوار السحيقة التي ينصهر فيها السياسي مع العقائدي والأنطولوجي. وليس من شك في أنه من دون اكتناه هذه الأغوار والوعي بما تنطوي عليه ويشتغل فيها، وتفكيكه، فإنه لن يكون الانتقال ممكناً أبداً من علاقة القمع إلى علاقة القانون والشرع، بل سيبقى الاستبداد عتياً، يعيد إنتاج نفسه من وراء زخارف الديمقراطية والحدثة وأكثر زركشاتها لمعاناً وبريقاً.

الفصل

الثاني

2

**القول الأشعري في الإمامة**

**نحو قراءة مغايرة**



"ويُسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته"

الشهرستاني

"فكأننا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى إختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى إختيار الله تعالى ونصبه"

الفنزالي

"إن تعسف متعسف، وإدعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله عنه، فذلك بهت، وهو دأب الروافض أن يُقابلوا على الفور بنقيض دعواهم في النص من الل علي أبي بكر رضي الله عنه"

الجويني

### ((توطئة القراءة))

إذا كان اشتغال القراءة، في المقطع الأول، قد تآدى إلى إمكان الانتقال من تخلف القانون وفواته في الطبيعة إلى تخلفه وفواته في السياسة؛ وبما يعنيه ذلك من أن "طبائع الاستبداد" تحدد، على نحو كامل، بناء السياسة في الخطاب الأشعري، فإنه قد بدا أن ثمة تناقض لا بد من رفعه، وإلا فإن ما بلغته القراءة يظل مُعلقاً يسكنه النقص والقلق. ويتأتى هذا التناقض مما تزخر به المصنفات الأشعرية من الإلحاح على أن الإمامة تثبت بالاختيار والبيعة من الناس؛ وبما يعنيه ذلك من الارتداد بأصل السلطة إلى الناس، وعلى نحو يعارض ما بلغته القراءة من أن الاستبداد، بما ينبئ عليه من التغييب الكامل لفاعلية الناس، هو ما يحدد بناء السياسة في الخطاب الأشعري.

لكن قراءة للقول الأشعري في الإمامة تتجاوز سطحه إلى ما  
يرقد مطموراً تحته، تنتهي - لا محالة - إلى رفع هذا التناقض  
ومحوه؛ وأعنى من حيث ترد الإمامة الأشعرية، بحسب هذا  
المطمور، إلى الله في الحقيقة، وذلك على عكس ما يخيل به سطح  
القول من نسبتها إلى الناس. والحق أن مأزق هذه النسبة للإمامة  
إلى الناس، بحسب ما يخيل به سطح القول الأشعري فيها، لا  
يتأتى فقط من تعارضه مع ما بلغته قراءة السياسي بالطبيعي التي  
تؤسس نفسها على مفهوم المجال المعرفي الذي أثبت خصوبة  
فائقة، بل ومن تعارضه الكامل - وهو الأهم - مع نظام البنية  
العميقة للخطاب الأشعري؛ والتي يستحيل، في إطارها، التفكير  
في أي فاعلية لما سوى المطلق إلهاً في المجرد وحاكم في المتعين).  
وإذ يبرهن ذلك على توافق ما بلغته قراءة السياسي بالطبيعي، في  
المقطع الأول، مع نظام البنية الإطلاقية العميقة للخطاب الأشعري،  
فإنه يلزم التنويه بأن نظام هذه البنية، إضافة لطريقة الاستدلال  
بالأخبار التي دشّن الأشعري التفكير بها في العقائد، سيؤسسان  
معاً لقراءة القول الأشعري في الإمامة، في هذا المقطع الثاني.

### (( متن القراءة ))

من بين الفرق التي عدّها مؤلفو الفرق، حتى بلغوا بها ما يتجاوز السبعين عدداً، فإن ساحة الإسلام تكاد لا تعرف اليوم إلا الانقسام الكبير بين الشيعة وأهل السنة؛ وهو الانقسام الذي يتشجر الآن، فتنة وعنفاً دموياً في بعض مناطق العالم الإسلامي الملتهبة، حتى بلغ حد الاقتتال الطائفي المهدد لوحدة الأمة، التي ليست في حاجة إلى أي مصدر إضافي للتهديد، بعد أن باتت تنوء بما يتهدد محض وجودها الفيزيقي، وليس فقط وحدتها التي تبقى إسمية، أو معنوية، على أي حال. وقد ردّ مؤلفو الفرق هذا الانقسام؛ الذي اتخذ شكل المواجهة بين نظامين عقائدين متقابلين، إلى ما جرى من الاختلاف حول الإمامة؛ والذي ابتدأ- في واقع الممارسة- تصارعاً عليها بالسيف بحسب ما أجمع مؤرخو الفرق الكبار، وإنتهي- على صعيد النظر- تخصماً بين تصورين، التصق بالشيعة أحدهما الذي يرى الإمامة نصباً من الله بالنص، وشاعت نسبة الآخر الذي يراها تعييناً- من الناس- بالبيعة والعقد إلى أهل السنة. فبدأ وكأن الانقسام حول الإمامة التي يرتد بها فريق إلى الله، ويجعلها الآخر من الناس، هو ما يؤسس للانشطار العقائدي القائم حتى الآن بين الشيعة وأهل السنة.

والحق أن هذا الانقسام في التاريخ النظري، أو حتى المتخيل، للإمامة، هو انعكاس لاحق لانقسام أولي يكمن في تاريخها

الفعلي المتحقق. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى أن نقطة البدء في فهم التاريخ النظري للإمامة (والذي بلغ حدود الميثولوجيا أحياناً)، إنما تقوم في التاريخ المتحقق، وليست أبداً خارجه. وبحسب هذا الضرب من التاريخ المتحقق، فإن الإمامة كانت - من بعد وفاة النبي مباشرة - موضوعاً لصراع بلغ حد الدموية أحياناً كثيرة؛ وهو صراع ترتبط دمويته بما ظل يحمل من بصمات عالم القبيلة السابق على الإسلام. ورغم أن هذا الصراع قد اتسع أحياناً لفرقاء من غير قريش، فإن احتدامه بين القرشيين بالذات يبقى هو الملمح المحدد لتاريخ الإمامة في الإسلام.

وإذ بدا وكأن ثمة الإصرار المتعمد، ضمن هذا الاحتدام، على الإقصاء الغليظ لآل البيت من أمر الإمامة، وإلى حد ما بدا لمشايعهم من أن مشيئة أهل الأرض تقف حائلاً دون أن تبلغ الإمامة من يرونهم الأكثر إستحقاقاً لها من آل البيت، فإنه كان لابد عندئذ أن يظهر التعالي بالإمامة من مشيئة الناس التي تأبى على الأرض، إلى مشيئة الله التي ترضى في السماء. إن ذلك يعني أن القول بالنص في الإمامة قد انبثق متأخراً ولاحقاً - حتى عند الشيعة - على ما حدث في التاريخ الفعلي. فإذا لم يحتج الإمام علي، أو أحداً من ورثته المباشرين، أو أي من مشايعهم، لخلافتهم بالنص من الله <sup>(١)</sup> فإن ذلك يؤكد على أن القول في الإمامة بالنص

(١) " لما إنتهت إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنباء السقيفة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال عليه السلام: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت: منا أمير ومنكم أمير، =

قد تبلور متأخراً كجزء من الحرب الإيديولوجية للشيعة ضد من اعتبروهم غاصبين لحق الأئمة من آل البيت في السلطة. ومن جهة أخرى فإن من انحازوا لسلطة الخلفاء من غير آل البيت لم يحتجوا على أحقية خلفائهم للسلطة، بالنص من الله، بل إن هذا القول قد تبلور عندهم لاحقاً أيضاً، وكجزء من مسعاهم الإيديولوجي لتثبيت أوضاع سياسية بعينها. وهكذا فإن التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، لم يكن - عند الفرقاء المتصارعين الذين راح الواحد منهم يوظفه لخدمة أهداف تعارض تلك التي ينافح عنها الآخر - إلا ابشاقاً متأخراً لا يمكن فهمه خارج سياق التاريخ الفعلي للإمامة.

وإذ لا يعني التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، إلا السعي إلى الإقصاء الكامل لأي دور للناس فيها، فإنه يلزم الوعي بأن هذا

= قال عليه عليه السلام: فهلا إحتججتم عليهم بأن رسول الله (صلعم) وصى بأن يُحسنَ إلى محسنهم، ويُتجاوز عن مسيئهم؟ قالوا: وما في هذا من الحجة عليهم؟ فقال عليه السلام: لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم!! ثم قال عليه السلام: فماذا قالت قریش؟ قالوا: إحتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال عليه السلام: احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة". وهكذا فإن الإمام علي لا يفكر بالنص في أمر الإمامة، بل إنه سوف يمضي - على نحو صريح - إلى الاحتجاج لشرعية إمامته، في كتاب له إلى طلحة والزبير، بالبيعة من الناس، وليس بالنص من الله. أنظر: الشريف الرضي: نهج البلاغة، شرح الإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتعليق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا (دار ومطابع الشعب) القاهرة، دون تاريخ، ص ٧٧-٧٨، ص ٣٤٨.



الإقصاء للناس قد تبلور - في السياق الشيعي - كرد فعل لما بدا وكأنه تخاذلهم عن نصرة الأئمة من آل البيت<sup>(١)</sup>، أو حتى إقصاءهم المتعمد، من ساحة الإمامة. وهكذا فإنه الإقصاء للناس يجابه به الشيعة إقصاءهم (أي الناس) للأئمة من عترة المصطفى. وإذا كان يبدو - هكذا - أن التاريخ الفعلي للإمامة قد دفع الشيعة إلى طرد الناس من ساحة الإمامة، فإن هذا التاريخ سوف يتكفل بطردهم أيضاً من ساحتها عند أهل السنة؛ الذين يُقال أنهم يجعلونها من الناس أصلاً، ولكن عبر وساطة منطق الخطاب ونظامه هذه المرة. إذ الحق أنه إذا كان القول الأشعري في العقائد بأسرها، يبنى على السعي إلى إقصاء الإنساني وطرده خارج المنظومة العقائدية كلياً، فإن ما يُشاع من أن الإمامة ترجع، عندهم، إلى الناس يبقى شذوذاً لا يمكن فهمه، لأنه يتعارض تماماً مع ما هو ثابت من نزوعهم إلى إقصاء الإنساني من القول في العقائد بالكلية.

وهكذا فإنه قد كان من المحير والعجيب حقاً أن يُنسب إلى

(١) والحق أن "نهج البلاغة" يكاد أن يكون بأسره وثيقة دامغة على الخذلان الذي تعرض له الإمام علي، ولم تنج منه السلالة الطويلة التي تحدت من صلبه، من بعده. وإذا كان خذلان الناس للحسن ابن علي قد جعلهم ينفضون عن معسكره بعد أن نهبوا متاعه بحسب ما تورده المصادر التاريخية، فإن ما تزخر به المرويات الشيعية المتأخرة من أن القتل الحزين للحسين قد كان تحقيقاً لأمر السماء السابق تقديره في الأزل، لم يكن إلا سبيلاً للانعقاد من الإحساس المرير بخذلانه.

أهل السنة أنهم يردون شيئاً - أي شيء - إلى الناس، وهم الذين قطعوا - والأشاعرة في قلبهم - باستحالة أن يكون في العالم فاعلٌ إلا الله؛ وذلك من حيث إن "كل حادث، فالله تعالى محدثه" (١) فكيف للإمامة؛ وهي مما يندرج في إطار الحوادث لا ريب، أن تُنسب إلى الإنسان كفاعل لها، بينما لا فاعل في العالم إلا الله. إن هذا المأزق لا يمكن أن يجد حلاً له إلا فيما صار إليه الأشاعرة - بحسب آلية المجاورة التي هيمنت على بناء خطابهم كله - من التمييز والمجاورة، في آن معاً، بين الفاعل بالحقيقة (وهو الله)، وبين الفاعل بالمجاز (وهو الإنسان). فمن خلال هذا التمييز فقط، يصح الارتداد بالإمامة إلى الإنسان كفاعل لها بالمجاز، فيما يبقى الله فاعلاً لها على الحقيقة. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القول الأشعري في الإمامة باعتبارها فعلاً لله في الحقيقة، لا يخرج - بنوياً - عن فضاء القول الشيعي فيها بالنص، وذلك ابتداءً من كونهما معاً، يتعاليان بها إلى أن تكون نصاً وقولاً (بحسب الشيعة) أو فعلاً (بحسب الأشاعرة) من الله. ولعل في ذلك ما يؤكد على أن الاختلاف بينهما حول الإمامة، لا يتجاوز أبداً سطح القول ومبناه إلى نظامه العميق ومعناه.

فإذ هما يتفقان على أن الإمامة هي من الله (نصاً أو فعلاً)،

(١) الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فؤاد حسين محمود (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر)، القاهرة، الطبعة الأولى

فإن التباين بينهما يتأتى من أن كون الإمامة قد تبلورت، بحسب الأشاعرة، كتنظير للمتحقق (وأعني به إمامة أبي بكر وبكل ما ترتب عليها وارتبط بها من تداعيات وأحداث فعلية)، قد فرض عليها - أي الإمامة - أن تكون فعلاً (ابتداءً من تحققها العيني) من الله. وأما تبلور الإمامة، بحسب الشيعة، كخطاب للممكن الذي لم يتحقق (وأعني إمامة الأئمة من نسل علي)، فإنه قد فرض عليها أن تكون قولاً أو نصاً من الله (يمكن الاحتجاج بالطبع بأن الناس قد أهملوه، ولذلك فإنه لم يتحقق بالفعل). وإذن فإن مضمون القول في الإمامة؛ وأعني بذلك كونها قولاً عن المتحقق (في التاريخ)، أو قولاً عن ما لم يتحقق (وظل يسكن دائرة الممكن)، هو ما يؤسس للخلاف الأشعري - الشيعي، وأما على صعيد نظامها العميق الذي تكون فيه من الله، فإنه ليس ثمة من خلاف بين الأشاعرة والشيعة.

والغريب أن الغزالي قد راح يلح على تمييز الموقف الأشعري في رد الإمامة إلى الله، عن نظيره الشيعي. ولعل ذلك يؤكد ما صار إليه متحدياً: "فليُنظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (يعني الأشاعرة والشيعة)، إذ نسبت الباطنية (الشيعة) نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى، وعند خصومهم (الأشاعرة) من العباد، ثم لم يقدرُوا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله تعالى إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على علي، ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد، ودعوى تنصيبه

على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوى الباطلة. ولما نسبونا إلى أنا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أننا لسنا نقدم إلا من قدمه الله.... فكأننا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار (العباد)، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه<sup>(١)</sup> وهكذا ينتهي الغزالي (وهو حجة الإسلام، وليس الأشعرية فقط)، إلى أن نسبة الشيعة للإمامة إلى الله بالنصر، تكون هي الأضعف من نسبتها إليه كفعل بحسب ما يفكر الأشاعرة؛ الأمر الذي يعنى أن الأشاعرة أنفسهم ليسوا واعين فحسب، بأنهم يفكرون في الإمامة ضمن نفس الفضاء الشيعي الذي تتعالى فيه إلى أن تكون من الله، بل ويفأخرون بأن قولهم فيها، ضمن هذا الفضاء، هو أقوى - لا محالة - من القول الشيعي الذي هو محض اختراع بحسب الغزالي.

والحق أن هذا التعالي الشيعي - الأشعري بالإمامة إلى أن تكون من الله، إنما يرتبط - بحسب ما جرت الإشارة قبلاً - بموقف كل منهما من الإنسان في العمق. فإذا اضطرت الشيعة، يأساً من الناس الذين تنكروا لإمامهم المأمول المرتضى وخذلوه، إلى مخاصمتهم والتعالي بالإمامة، لذلك، إلى أن تكون شأناً إلهياً لا دخل للناس فيه أبداً، فإن الأشاعرة كان لابد أن يتردوا الناس من

(١) الغزالي: فضائح الباطنية، (سبق ذكره)، ص ١٧٨-١٧٩.

مجال الإمامة أيضاً؛ ولكن ليس يأساً منهم، بل استبداداً عليهم؛ وأعني على نحو يتجاوب مع سعيهم إلى نزع الفاعلية الحقة عن الإنسان بالكلية في المجال السياسي وغيره، ولكن عبر نوع من المخيلة بضرب من الفاعلية الهشة التي لا تتجاوز إطار المجاز. ولعل ذلك يتجاوب مع ما سبق الإلماح إليه من أن التاريخ (تحققاً أو إمكاناً) هو ما يحدد كيفية وقوع الإمامة، نصاً أو فعلاً، من الله. وبالطبع فإنه يبقى أن إقصاء الناس كنتاج للإحساس باليأس منهم، هو أمر يختلف جوهرياً عن إقصائهم كتوطئة للإستبداد بالأمر دونهم.

والحق أن الأمر لا يقف عند مجرد تعالي الأشاعرة بالإمامة إلى أن تكون فعلاً لله في الحقيقة، وللإنسان في المجاز، بل ويتعدى إلى مفارقة أن رائدهم الأكبر؛ أبو الحسن الأشعري، قد اضطر إلى القول فيها بالنص من الله، وذلك انصياعاً لضغوط طريقته الجديدة في الاستدلال بالأخبار؛ التي بلورها مجبراً للانتقام بها من أبيه المعتزلي الضليل. وهكذا كان الانتقام المعتزلي من الأشعرية قاسياً حقاً؛ وأعني من حيث ألزمهم - حين قالوا بحسب طريقة المعتزلة في الاستدلال بالأعراض - بقدر من التناقضات لم يقدرُوا على الانفكاك منه، ثم أجبروهم - حين بلوروا طريقتهم البديلة في الاستدلال بالأخبار - على قولٍ في الإمامة ينبي كليباً ضمن فضاء القول الشيعي فيها.

فالحق أن الاستدلال بالخبر على الإمامة كان لابد أن يؤول إلى القول فيها بالنص، لامحالة؛ وهو الأمر الذي سوف يتجلى صريحاً في شروح واحد من أهل السنة المتأخرين، لنصٍ ينتمي إلى نفس اللحظة التي كان الأشعري يكتب فيها نصوصه. فقد مضى أبو العز الحنفي (في القرن الثامن الهجري) يسرد - في شرحه للعقيدة الطحاوية المكتوبة في القرن الثالث/ الرابع الهجري - ما بدا وكأنها نفس عبارات الأشعري من أنه لا سبيل للاستدلال، على الأمور الاعتقادية والعبادية وحتى السياسية، إلا بالخبر عن الرسول؛ وأن "كل من طلب أن يحكم في شيء من أمر الدين بغير ما جاء به الرسول، ويظن أن ذلك حسن، وأن ذلك جمع بين ما جاء به الرسول وبين ما يخالفه، فله نصيب من تلك المخالفة، بل ما جاء به الرسول كاف كامل، يدخل فيه كل حق. وإنما وقع التقصير من كثير من المنتسبين إليه، فلم يعلم ما جاء به الرسول في كثير من الأمور الكلامية الاعتقادية، ولا في كثير من الأحوال العبادية، ولا في كثير من الأمور السياسية"<sup>(١)</sup>. وبحسب هذه المقدمة التي تكاد تمثل ترجيحاً كاملاً لأفكار الأشعري ولغته، من أن "أخباره - عليه السلام - صارت أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا"، فإن هذا الحنفي المتأخر قد إنتهى إلى أن "أهل السنة قد اختلفوا في خلافة الصديق رضي الله عنه: هل كانت

(١) أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوي، حققها وراجعها جماعة من العلماء، وتوضيح زهير الشايب، بيروت ١٩٦٥، ص ٧.



بالنص، أو بالاختيار؟ فذهب الحسن البصري وجماعة من أهل الحيث إلى أنها تثبت بالنص الحثفي والإشارة، ومنهم (أي من أهل السنة) من قال بالنص الجلي... والدليل على إثباتها بالنص أخبار<sup>(١)</sup>. وبالرغم من أنه قد أخرج الأشاعرة من دائرة القائلين بالنص في الإمامة، فإنه لو كان قد قرأ نصوص الأشعري بتدقيق لكان قد أدرك استحالة إخراجهم، بالكلية، من دائرة القول بالنص. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أنه لم يعد غريباً - بحسب ما جرت الإشارة إليه - أن يُضاف القول بالنص في الإمامة إلى أهل السنة، وذلك بعد أن شاعت إضافته إلى الشيعة دون سواهم. ولقد كان ذلك هو ما بدا وكأن الشيعة أنفسهم قد أدركوه؛ حيث مضى أحدهم إلى أن الشيعة ليسوا وحدهم القائلين بالنص في الإمامة، "فقد وافقتهم البكرية والكرامية في أن طريق الإمامة إنما هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي عليه السلام أبو بكر، وإليه ذهب الحسن البصري"<sup>(٢)</sup> وحين مضى هذا الشارح إلى إن هؤلاء "قد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلوهم أو يسلمون. (الفتح ٣٦)"، فيقولون أنه ورد في أبي بكر، فهو أول من دعا إلى قتال أهل الردة بعد رسول الله<sup>(٣)</sup>، فإنه كان يضع

(١) أبي العز الحثفي، (سبق ذكره)، ص ٤٦٩.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق وشرح أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الزيدي، نشره عبد الكريم العثمان، القاهرة ١٩٦٥، ص ٧٦١.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الأشعري مع هؤلاء القائلين بأن (طريق الإمامة إنما هو النص)، لأن ذلك بعينه هو نفس ما استخدمه الأشعري في الاستدلال على خلافة أبي بكر. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن الاستدلال بالأخبار كان توطئة للقول بالنص في الإمامة.

#### الاستدلال بالأخبار أو الانصياع للمنظومة الشيعية:

إذا كان يلزم طرائق الاستدلال وإنتاج المعرفة، لكي تكون منتجة، أن تتحدد بالمضمون المعرفي الذي تعمل ضمن حدوده، وذلك بقدر ما تحده بالطبع، فإنه يبدو أن المضمون المعرفي الأشعري لم يكن هو المحدد لطرائق الاستدلال التي اشتغلت داخله. فقد بدا، من جهة، أن الأشعري قد اندفع - تحت ضغوط سيكولوجيا "قتل الأب" التي انسحق تحت وطأتها بلا رحمة - يبلور، مستعيناً بالفقهاء، طريقة في الاستدلال بالأخبار لكي يتقم بها من خصومه الآثمين (المعتزلة). ومن جهة أخرى، فإنه قد بدا - بالكيفية نفسها - أن ضغوط الإبتيمولوجيا قد آلت بالأشاعرة اللاحقين إلى استعادة طريقة في الاستدلال كان الأشعري، نفسه، قد سعى بقوة لطردها من مجال التداول في الحقل الكلامي - وأعني بها طريقة الاستدلال بالأعراض التي تبلورت في ارتباط صميمي مع النظام العقائدي المعتزلي، وذلك لكي يبرهنوا بها على نظامهم العقائدي المغاير لنظام المعتزلة بالكلية. وبالطبع فإن ذلك يكشف عن إن طريقتي الاستدلال اللتين اشتغلنا متجاورتين، ككل

شيء، داخل النظام الأشعري، قد تبلورتا تحت وطأة شروط الخارج وضغوطه، ومن غير أن تكون الواحدة منهما هي نتاج، في تبلورها، للإرتباط بمضمون معرفي يحددها، ويتحدد بها في آن معاً. وليس من شك في أن طرائق في الاستدلال تبلور بحسب هذه الكيفية؛ وأعني تحت وطأة الضغوط من الخارج، وليس من خلال التحدد بالمضمون المعرفي الذي تعمل داخل إطاره، لا بد أن تتول إلى ضروب من الإرباك والتناقض سوف يشقى بها ذلك النظام المعرفي الذي فرضت عليه الضغوط أن يظل يسعى، من غير طائل، إلى ملءة إنقسامه بين طرائق في الاستدلال وإنتاج المعرفة، مُتَزعة من السياق، من جهة، وبين مضمون لا يتحدد بهذه الطرائق ولا يحددها من جهة أخرى. ومن هنا ما يلاحظ من أنه لم يفلح في ملءة هذا الانقسام أبداً، وظل يروح تحت وطأته دوماً.

ومن هنا فإنه إذا كان التناقض، أو- على الأقل- التزام "قول الخصم المعتزلي"- في بعض المسائل التي أفاض فيها القاضي عبد الجبار بالذات- هو جوهر ما انتقمت به طريقة الاستدلال بالأعراض حين إستعمارها الأشاعرة لتعمل داخل نظامهم العقائدي، فإن التزام "القول الشيعي"- في الإمامة بالذات- يكاد أن يكون هو جوهر ما انتهت إليه طريقة الاستدلال بالأخبار، ولكن على أن يكون مفهوماً أن التطورات اللاحقة للمذهب الأشعري؛ التي راح معها يتسع لما يتجاوز طريقة الاستدلال بالأخبار، لن تنأي به عن القول في الإمامة بحسب نظام القول

الشيعة فيها. بل إن القول ذاته سوف يدوم ويستمر، ولكن بكيفية تناسب كل ما سيلحق من التطورات لامحالة. ولعل ذلك يحيل إلى أن القول الأشعري في الإمامة، على نفس نظام القول الشيعي فيها، لا يرتبط فقط بإشتغال طريقة الاستدلال بالأخبار مع الأشعري، بل ويرتبط، في العمق، بسيادة البنية الإطلاقية؛ التي تبدى جوهرياً في تهميش وإقصاء كل ما هو إنساني، على نظام النسق الأشعري كله.

وعلى أي حال فإنه يبقى أن ما بدا وكأن الأشعري قد راح يؤسسه لكي ينتقم به من أبيه المعتزلي/ البديل - وهو المثلث بإثم إحتلال موقع الأب/ الأصيل - قد استحال بحسب دهاء الفكر(الذي يتجاوز، بما ينطوي عليه من منطق باطني، إرادة الأفراد الواعية أحياناً) إلى تجريد الأشاعرة من أسلحتهم في مواجهة دعاوى خصوم أشد شراسة هم الشيعة الذين لم يكونوا، حين دشن الأشعري طريقته في الاستدلال بالأخبار، ضمن دائرة المثقلين بإثم الخطيئة التي لم تتسع إلا للاعتزال حاملاً كل ملامح وقسمات الأب الذي كان لابد من قتله. ولعله يبدو - هكذا - أن الأشعري لم يكن قادراً على الالتفات إلى ما يمكن أن تحمله طريقته من دعم لدعاوى الشيعة في بناء الإمامة على النص - الخبر، وذلك ابتداء من حقيقة أنه كان يفكر تحت وطأة ضغوط سيكولوجيا قتل الأب؛ التي لم تسمح له بغير الانتقام من المعتزلة. فإذا تبني طريقة الاستدلال بالأخبار - بحسب الأشعري -

على أنه "إذا ثبت بالأيات (يعني المعجزات) صدقه (أي النبي)، فقد عُلِمَ صحة كل ما أخبر به النبي (صلعم)، وصارت أخباره - عليه السلام - أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله (أي الله)، وصار خبره - عليه السلام - عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه، وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان ما يُستدل به من أخباره - عليه السلام - على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي إعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام.... (وهكذا) من غير أن يُحتاج أرشدكم الله في المعرفة لسائر ما دُعينا إلى اعتقاده إلى إستئناف غير التي نبه النبي (صلعم) عليها، ودعا سائر أُمَّته إلى تأملها. إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدى مما أتى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بُعد عنه عليه السلام"<sup>(١)</sup>، فإن الإمامة - وتبعاً للأشعري نفسه - إنما تقع خارج حدود ما يُستدل عليه بالخبر من النبي، ليس فقط لأنها لم تكن مما دُعينا إلى اعتقاده، وإنما لأن خبراً بخصوصها لم يتواتر عنه، بحيث "ينصوا جميعاً (أي الصحابة) عليه، وهم متفقون لا يختلفون، (وذلك كشأنهم في) ما دعاهم إليه - عليه السلام - من معرفة حديثهم، والمعرفة بمحدثهم، ومعرفة أسمائه الحسنی وصفاته العليا وعدله وحكمته، فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما

(١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص ١٨٢-١٨٥.

وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه إلى من بعدهم<sup>(١)</sup> والحق أن الأشعري قد أظهر وعياً كاملاً بأن شيئاً من ذلك الإجماع والاتفاق لم يتبلور حول الإمامة؛ بل إنه يسجل "إن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبينهم صلى الله عليه وسلم - (كان) اختلافهم في الإمامة"<sup>(٢)</sup> وبالطبع فإن هذا الذي "حدث من الاختلاف في الإمامة بالسيف" لابد أن يرفع تماماً فكرة أن يكون ثمة "إجماع واتفاق"؛ ناهيك عن أن يكون ثمة "نص" حولها. وبالرغم من أن ذلك كان لابد أن يدفع إلى قول في الإمامة ينطلق من ضرورة اكتناه وتقصى ما حدث من الاختلاف حولها بعد النبي، وذلك عبر نوع آخر من الخبر؛ هو الخبر عما حدث بالفعل، وليس الخبر/النص عن الله أو النبي، فإن الأشعري - وقد أدرك خلال رصده "مقالات الإسلاميين" أن مثل هذا القول في الإمامة، بالخبر عما حدث، قد أدى إلى تخطئة الصحابة (أو بعضهم)، وإلى حد إضلالهم، بل وحتى تكفيرهم<sup>(٣)</sup> - لم يجد مفرّاً من توظيف الخبر/النص في القول في الإمامة، ولكن مع ملاحظة أن القول في الإمامة بهذا النوع من الخبر إنما يتحقق عنده - وعند لاحقيه من الأشاعرة - بكيفية غير مباشرة. ومن هنا مغاييرته للقول الشيعي في

(١) لأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص ١٨٠-١٨١

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة، ط ٢، ١٩٦٩، ج ١، ص ٣٩ .

(٣) المصدر السابق، ص ٨٩، ١٢٨-١٢٩، ١٣٧، ١٤١، ١٤٣ وغيرها.



الإمامة بالخبر/ النص أيضاً، والذي يختلف فقط بأنه يتحقق بكيفية صريحة ومباشرة. والمهم أنه يبقى أن القول في الإمامة بالخبر/ النص قد راح ينسرب إلى النظام الأشعري خلال السعي للانفلات من مآلات القول فيها بالخبر/ الحدث؛ والتي لم يكن بمقدور الأشعري، وكل ورثته، أن يتحملوا أعباء ما تفرضه وتلزم به.

والحق أن المآلات التي ينتهي إليها القول بالخبر/ الحدث في الإمامة، والتي يُستحيل قبولها أشعرياً، إنما تتجاوز حقيقة أن القول فيها بحسب هذا النوع من الخبر إنما يثول - إذ يجعل الحوادث هي ما يؤسس للقول في الإمامة - إلى التفكير بحسب آلية رد الأصول إلى الحوادث التي سعى الأشعري إلى طردها من المجال الكلامي كلياً، إلى المصير بالأشاعرة إلى وجوب التزام القول بأن ما جرى فيها، منذ البدء، قد كان تجلياً لمبدأ المغالبة والشوكة؛ وهو على أي حال ما اضطروا إلى القول به مع الغزالي - ناهيك عن ابن خلدون - لاحقاً. إذ الحق أن القول في الإمامة، بحسب الخبر عن حدث، يكاد يتكشف عن أن "قانون القبيلة" (أو العصبية بلفظ ابن خلدون؛ الذي يلزم التنوية بأن أشعريته قد أجبرته على أن يفكر في حقبة النبوة والخلافة، لا بحسب هذا القانون الذي صكه هو نفسه، بل بحسب قانون الخارق والمُعجز) هو ما يؤسس، في العمق، لكل ما جرى من الإصطراع حول الإمامة بعد وفاة النبي (صلعم) مباشرة. ولكن ما بدا من تعارض ذلك مع سعي النظام

الأشعري إلى "نمذجة" - أو حتى قدسنة - تلك اللحظة الأولى،  
 والتعالي بها إلى ما فوق دنس الخبر/ الحدث (رضوخاً لمقتضيات  
 السياسة، التي احتاجت إلى هذه النمذجة للحظة التأسيس الأولى  
 لتثبيت ما قام عليها من أوضاع سياسية لاحقة)<sup>(١)</sup>، قد أجبر  
 الأشعري على القول فيها، وفي الإمامة بالتالي، بحسب  
 الخبر/ النص عن النبي (صلعم). ومن هنا فإنه (أعني الأشعري)  
 قد راح يؤسس قوله في الإمامة على أن "كل الصحابة أئمة  
 مأمونون، غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على  
 جميعهم وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل  
 من ينتقص أحداً منهم"<sup>(٢)</sup> ومن هنا أيضاً فإن السلف قد "أجمعوا -  
 على قوله - على الكف عن ذكر الصحابة - عليهم السلام - إلا  
 بخير ما يذكرون به، وعلى أنهم أحق أن تُنشر محاسنهم، ويُلمس  
 لأفعالهم أفضل المخارج، وأن نطن بهم أحسن الظن، وأحسن  
 المذاهب ممثلين في ذلك لقول رسول الله (صلعم): إذا ذُكر  
 أصحابي فأمسكوا، وقال أهل العلم: معنى ذلك لا تذكرهم إلا  
 بخير الذكر"<sup>(٣)</sup> وإذ يبدو - هكذا - أن استراتيجية الأشعري فيما  
 يتعلق بالاختلاف بين الصحابة، على العموم، قد تبلورت حول  
 الإمساك والكف عن الخوض فيه، فإنه قد أضاف إليها فيما يختص

(١) انظر تفصيلاً: علي مبروك: عن الإمامة والسياسة (سبق ذكره) ص ٩٢ وما بعدها.

(٢) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق فؤاد حسين محمود، دار الكتاب  
 للنشر والتوزيع، القاهرة ط ٢، ١٩٨٧، ص ٢٥٩.

(٣) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره)، ص ٣٤٨.

بإختلافهم حول الإمامة تحديداً أنه (أي هذا الإختلاف) "كان على تأويل وإجتهد، وكلهم من أهل الاجتهاد"<sup>(١)</sup> ولعل تلك الإضافة، تحديداً، هي ما يؤسس للقول في الإمامة بالخبر/ النص عن النبي؛ وأعني من حيث أنها ترتبط - في العمق - بحقيقة أن الأشعري لم يشأ أن يتصور الأمر صراعاً يكون فيه الحق في جانب فريق (من الصحابة)، حتى لا يُخطيء الآخر، وذلك إستناداً إلى أن "النبي (صلعم) قد شهد لهم بالجنة والشهادة، فدلّ (بذلك) على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم"<sup>(٢)</sup> وهكذا فإن (خبر) شهادة النبي لهم بالجنة، هو الدليل على أن إختلافهم لا بد أن يكون على تأويل وإجتهد من جهة، وعلى أن جميعهم كانوا على الحق في هذا الإجتهد من جهة أخرى. وإذن فإنه الاستدلال هنا بالخبر/ النص عن النبي على أن الصحابة كانوا جميعاً على الحق (وبما يعنيه ذلك من وجوب التعالي بهم فوق دنس التاريخ وخطاياهم)، وقد استدعاه الأشعري ليغطي به على الخبر/ الحدث؛ وأعني - بالطبع - حدث إصطراعهم الدامي حول قضية السلطة بالذات، والذي لا يمكن تصور أنهم كانوا جميعاً على الحق فيه. وهكذا فإنه إذا كان الخبر/ الحدث لا يقدم إلا ضرورياً من الإقتتال والمنازعة لأولئك الذين ارتفع بهم المخيال إلى مقام التعبد والتقديس، وبما يجعل منه تاريخاً مردوفاً لا يمكن احتمالاه أو قبوله

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٩ .

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

على حالته، فإنه كان لابد من التعالي على هذا النوع من الخبر والتغطية عليه بما يتسامى من الخبر/ النص عن النبي. ومن هنا بالذات ابتداءً إنسراب الخبر/ النص إلى بناء الإمامة الأشعرية.

وإذ يبدو - هكذا - أن إنسراب النص إلى القول الأشعري في الإمامة إنما يرتبط بالسعي إلى التغطية به على الخبر/ الحدث؛ أو التاريخ المرذول الذي كان لابد من التسامي به عبر إلحاقه بالمتعالي، فإن ذلك ما يتكشف عنه تحليل تثبيت الأشعري لإمامة أبي بكر بدلالة "النص". وهنا فإنه إذا كانت قراءة حججه في تثبيت إمامة أبي بكر وخلفائه من بعده - باستثناء علي بن أبي طالب (وهو إستثناء له دلالاته) - تتبدى عن انبنائها بحسب مجرد "النص" و"الإجماع"، ومن دون أن يكون لما سواهما - من العقد والبيعة - أي حضور؛ فإن نقطة البدء في هذا النوع من الانبناء تقوم في تخصيص الأشعري لقوله في الإمامة بأنه "كلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه"<sup>(١)</sup> إذ يبدو أن تخصيص القول في الإمامة على هذا النحو، إنما يتجاوب على نحو مدهش مع القول فيها بدلالة النص؛ وإلى حد إمكان القطع بأن القول بدلالة النص في الإمامة يستلزم القول فيها تخصيصاً على إمامة بعينها، وليس إطلاق القول فيها على العموم. ولعل ذلك يرتبط بأن دلالة النص في الإمامة، لا يمكن إلا أن تنصرف بالضرورة إلى "شخص" بعينه يُراد تثبيت إمامته بالذات (كأبي بكر أو علي مثلاً)، ثم يُصار - بعد

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٩ .

ذلك - إلى النص منه على من بعده. وهكذا فإن تخصيص الأشعري لقوله في الإمامة بأنه كلام في إمامة أبي بكر تحديداً، إنما يرتبط باستراتيجيته في القول فيها بدلالة النص أساساً. ولعل ذلك بعينه هو ما سياتي أكد مع الجويني؛ الذي انتهى من "القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ رضي الله عنهم أجمعين" إلى أن "مرجع كل قاطع في الإمامة إلى الخبر المتواتر والإجماع"<sup>(١)</sup>؛ وبما يعنيه ذلك من أن القول في الإمامة حين تتعين في أشخاص بذواتهم، لا يمكن أن يكون إلا بدلالة النص، ولا شيء سواه.

وهنا يلزم التنويه بأن النص يُراد، في سياق الكلام عن إمامة أبي بكر، لا من أجل تثبيت الوقوع، بل من أجل تثبيت الأحقية أو الشرعية. فالوقوع ثابت لا محالة بالتاريخ الذي لا يمكن لأحد أن ينزع فيه، وأما الشرعية فإنها كانت قلب المنازعة ومحور الصراع. وبالطبع فإن الأمر، وإن تعلق بشرعية لحظة في الماضي فإنما لتثبيت شرعية الحاضر الذي قام على أساسه. ولعل أهم ما تجليه هذه المنازعة يتمثل في أن مجرد الوقوع في التاريخ لا يثبت أحقية أو يؤسس شرعية. ومن هنا فإن الأشعري قد وجد نفسه مضطراً - لتثبيت شرعية إمامة أبي بكر، وبكل ما ترتب عليها من أوضاع سياسية لاحقة - إلى الإلتياز بما يجاوز التاريخ، ومن دون أن يجد في مجرد وقوعها تاريخياً ما يكفي لتثبيت شرعيتها. إذ الحق أن

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (مكتبة الخانجي بمصر) القاهرة ١٩٥٠ ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

كون التاريخ، ليس خلواً فحسب مما يؤسس لشرعية هذه الإمامة، بل ولعله ينطوي على ما قد يشوش هذه الشرعية، كان لابد أن يدفع بالأشعري إلى إلتماس ما يؤسس به شرعيتها في ما يجاوز هذا التاريخ؛ وأعني به النص الذي لم يكن للأشعري أن يجد خارجه، ما يمكن أن يفلت به من وطأة هذا التاريخ وقسوته. وإذا كان النظام الأشعري قد اندفع مع مؤسسه يلتمس الشرعية لإمامة أبي بكر بدلالة النص، فإن أتباع المؤسس الكبير سوف يتوسعون بمفهوم النص ليشمل ما في معناه. فإذا المرء لا يتبين في تثبيت الأشعري لإمامة أبي بكر إلا الدليل من النص بما هو مجاوز للتاريخ، فإن أتباعه سوف يتوسعون بمعنى النص إلى حد يكاد معه أن يتلع التاريخ كلياً؛ وبما يعنى أنه الانبناء للإمامة بحسب النص صريحاً عند الأشعري، فيما هو الانبناء لها بحسب ما يقوم مقام النص عند ورثته الكبار؛ الذين يأتي على رأسهم الغزالي بالذات.

من النص صريحاً (الأشعري) إلى ما في معنى النص (الغزالي)؛

إذا كان الأشعري قد راح يلتمس شرعية الإمامة من الله عبر دلالة النص؛ قرآناً وإجماعاً، فإن الآخرين من أفراد سلالته قد راحوا يلتمسون الشرعية نفسها من الله أيضاً، ولكن عبر دلالة ما يصدر عن الله، والذي لا يمكن أن يكون النص فقط، بل وكذلك الفعل الذي يمكن، والحال كذلك، اعتباره في معنى النص، أو مما يقوم - على الأقل - مقامه. وهكذا فإن ما سيمضي إليه الغزالي



بصدد تثبيت شرعية خلافة المستظهر بالله العباسي (ويجب ملاحظة أنه التثبيت لشخص بعينه)، لن يختلف عما صار إليه الأشعري بصدد تثبيت إمامة أبي بكر إلا من حيث أنه فيما سيؤسس هذا الأخير تثبيته للإمامة المعني بها على النص الصريح، فإن وريثه الغزالي سوف يدشن هذا التثبيت على ما يقوم عنده مقام النص؛ وأعني به الكسب. وبالطبع فإنه لا فارق بين نص (الأشعري) والكسب الذي يقوم مقامه عند (الغزالي)، في أن كليهما صادر عن الله.

فقد مضى الأشعري لا يسمح لشيء بالحضور ضمن قوله في إمامة أبي بكر إلا للنص جلياً وصريحاً (من القرآن)، أو خفياً يُشعر به الإجماع (من الحديث). وهكذا فإنه لم يفعل بعد استهلاله "الكلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه" بالأدلة من القرآن، إلا أن انتهى، بعد تأويل للدلالة لا يجاوز سطح النصوص التي احتج بها، إلى أنه "قد دلَّ القرآن على إمامة الصديق والفاروق (الذي حضر لأن الدلالة في النص تنصرف إليه أيضاً بحسب تأويل الأشعري) رضي الله عنهما"<sup>(١)</sup>. ولم يكن ممكناً حين مضى إلى دليل آخر يستقيه من الإجماع، إلا أن يجعله من قبيل الإجماع على النص أيضاً. فإذا "لم يكن للناس - على قوله - في الإمامة إلا ثلاثة أقوال: من قال منهم إن النبي (صلعم) نصَّ على إمامة

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٥.

الصدِّيق وهو الإمام الأعظم بعد الرسول، وقول من قال: نصَّ على إمامة عليّ، وقول من قال: الإمام بعده العباس، (فإن) قول من قال هو أبو بكر الصدِّيق هو (الصحيح، على قوله) بإجماع المسلمين والشهادة له بذلك<sup>(١)</sup> وإذن فإنه النص، لا من القرآن فقط، بل من الرسول أيضاً، وبشهادة الإجماع الذي هو أيضاً على نص، هو ما يقول به الأشعري في الإمامة. وبعبارة أخرى فإن الأشعري ينتهي، على نحو صريح، إلى تثبيت الإمامة لأبي بكر بالنص عليها من الله والرسول معاً، وبإجماع المسلمين الذي لا يقوم بدوره- وبحسب الفقهاء الذين كان يفكر بهم- إلا على نص. إذ الحق أن الإجماع قد راح ينحلُّ إلى أن يكون مجرد نص، في النظام الفقهي لأبائهم الجدد الذين راح ينتقم بهم من أبيه المعتزلي الضليل الآثم؛ وأعنى بهم الشافعي وابن حنبل الذي بالغ الأشعري في الاحتفاء بقوله، وإلى حد اعتبار هذا القول جزءاً من ديانته التي يدين بها. ولأنه قد يُصار إلى أن أصل الإجماع، الذي يفكر به الأشعري في الإمامة، إنما يقوم في "رأي" الناس واختيارهم، وليس في "نص" هم مضطرون إلى الإنصياع له، فإنه يلزم القول- تفصيلاً- في انحلال الإجماع، عند آبائهم، بل وكذلك ورثته، إلى أن يكون مجرد نص؛ وذلك ابتداءً من أنه إجماع "حملهم عليه- على قول الجويني (وهو أحد ورثة الأشعري)- قاطع شرعي، ومقتضى جازم

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (سبق ذكره) ص ٢٥٦.

سمعي" (١)؛ وبما يعنيه ذلك صراحة من أن مُستند الإمامة هو نص (أو خبر سمعي) مُجمع عليه.

فإذ أقام الشافعي استراتيجيته في التفكير الفقهي على الاتساع بدلالة النص لibtلع ما تحته من أصول؛ وعلى النحو الذي راح يتسع فيه بمفهوم النص / الوحي لibtلع "السنة" بعده، فإنه قد اتسع بالسنة بدورها - بعد أن أدرجها ضمن فضاء النص / الوحي - لibtلع في جوفها ما سيأتي من الإجماع تحتها؛ وبما يعنيه ذلك من أن الإجماع ينحل عنده إلى النص. ولعل ذلك يستقيم مع الوعي بأن نقطة البدء في اتساع الشافعي بدلالة النص على هذا النحو، إنما تنطلق من قاعدته الحاكمة في أنه "ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلٌّ ولا حرْمٌ، إلا من جهة العلم. وجهة العلم (هي) الخبر في الكتاب أو السنة، أو الإجماع والقياس" (٢)؛ وبما يعنيه اللفظ صريحاً من أنه إذا كانت جهة العلم هي الخبر أو النص، فإنها لا تنحصر في الكتاب والسنة، بل وتتسع للإجماع، وحتى القياس كذلك. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان ابن حنبل لم يترك تنظيراً للمفاهيم التي كان يفكر بها، فإن ذلك لا يعني غياب أي تنظير للإجماع كنص عن فضاء التفكير الحنبلي. إذ الحق أن أحد كبار

(١) الجويني: الفياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة: عبدالعظيم الديب، دون تحديد مكان النشر، ط ٢، ١٤٠١، ص ٤٦.

(٢) الشافعي: الرسالة (مكتبة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٥.

الحنابلة، وأعني به ابن تيمية، قد تكفل بصوغ تصور يتبدى فيه الإجماع كنص صريح. فقد مضى إلى أن "كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوفاً عليه من الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما أن المخالف للرسول مخالف لله. ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه، فقد بينه الرسول، وهذا هو الصواب، فلا يوجد قط مسألة مُجمع عليها، إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفي ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به،.... ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص" (١).

ولعل هذا الفهم للإجماع هو بعينه ما سوف يعمقه، ويوضح كيفية حصوله، أحد أفراد السلسلة التي تناسلت من الشافعي (فقيهاً) ومن الأشعري (عقائدياً)؛ وأعني به "الجويني" الذي مضى إلى أنه "قد تحصل من مجموع ما ذكرناه أن إجماع أهل البصائر على القطع في مسألة مظنونة، لامجال للعقول فيها يستحيل وقوعها من غير سبب مقطوع به سمعى. فإن قيل: لو كان سند الإجماع خيراً مثلاً مقطوعاً به للهج المجمعون بنقله. قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سبب مقطوع به، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق. ويضرب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه، وكم من شيء يستفيض عند وقوعه، ثم يُمحق ويندرس حتى يُنقل آحاداً، ثم

(١) ابن تيمية: رسالة معارج الوصول، ضمن مجموع الرسائل الكبرى (مطبعة محمد علي

صبيح) القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٠٥

ينظمس حتى لا يُنقل، ويقع الاكتفاء بما يتعقد الوفاق عليه، ووضوح ذلك يُغني أصحاب المعارف بالعرف عن الإطناب في تقريره<sup>(١)</sup> وإذ يبدو وكأن قصد الجويني من هذا التصور للإجماع لا يتعقد إلا عن (خبر سمعي) أضرب المجمعون عن نقله، يتمثل كلياً مع قصد الشافعي إلى إقصاء العقلي والإنساني من مجال القول الفقهي - وذلك من حيث إن "الحق المتبع أن الإجماع في نفسه ليس حجة، إذ لا يتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يُعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع، فهو (أي هذا الأمر أو الخبر) المعتمد، والإجماع مُشعر به"<sup>(٢)</sup> - فإنه لا ينفصل كذلك عن القصد الأشعري إلى إزاحة الحضور الإنساني من مجال القول العقائدي؛ الذي يكاد لذلك أن يكون عندهم مجرد قول في المطلق، وبمعنى الإنكار الكامل لأن يكون لقوانين العالم الإنساني أي دور في تركيب هذا القول. ولعل هذه الإزاحة تبدى جلية وزاعقة في ذلك الإلحاح على القول في الإمامة (وهي الأكثر ارتباطاً بالإنسان وعالمه) بالنص؛ والذي هو الأكثر مجاوزة ومفارقة في السياق المتعلق بالإمامة بالذات. وعلى أي الأحوال فإنه إذا كان ما يبقى من ذلك كله أن النص؛ صريحاً أو خفياً يُشعر به الإجماع، هو فقط ما يحضر في قول الأشعري في الإمامة، فإنه يبدو أن هذا النص إنما يحضر عنده

(١) الجويني: الغيathi، غياث الأمم في التياث الظلم، (سبق ذكره) ص ٥٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٢-٥٣ .

بدلالة جليّة لا مجال فيها لأي خفاء، وذلك على العكس من الخفاء لا يفارق الدلالة عند أولئك الذين يقولون بالنص على إمامة من سوى أبي بكر من الخلفاء.

ولعله يلزم التنويه هنا أن أشعرياً متأخراً كالشهرستاني سوف يقر صراحة بأن القول بالإجماع في الإمامة هو - تماماً - في معنى القول فيها بالنص. فإذا مضى إلى "القول في تعيين الإمام، هل هو ثابت بالنص أم بالإجماع (ولم يقل الاختيار، وهو أمر دال)، مختصاً أهل السنة بأنهم القائلون بالإجماع، في مقابل الشيعة القائلين بالنص"<sup>(١)</sup>، فإنه سرعان ما راح يرد هذا الإجماع إلى النص؛ وبكيفية انتهى معها، بالفعل، إلى أن دلالة تعيين الإمام بالإجماع، على قول أهل السنة، لا تفارق أبداً دلالة تعيينه بالنص على قول الشيعة. لأنه إذا كان قد اختص أهل السنة بأنهم القائلون بالإجماع في تعيين الإمام، ومضى - كأستاذة الأشعري قبله - إلى "أن الاتفاق على إمامة أبي بكر رضي الله عنه كان صادراً من جملتهم" (يعني بإجماعهم)؛ فإن ما صار إليه من أن مستند هذا الإجماع هو النص، لا بد أن يؤول مباشرة إلى أن ثبوت الإمامة لأبي بكر إنما يكون من النص. فقد مضى يؤكد على "إنا بالضرورة نعلم أن الصحابة إذا إجمعوا على أمر، فلا يحصل منهم ذلك الاتفاق إلا لنص خفي قد تحقق عندهم. إما نص في الأمر بعينه (كإمامة شخص بعينه مثلاً)، وإما نص على أن الإجماع حجة. ثم

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، نشرة: جيوم (مكتبة الثقافة الدينية)،

القاهرة دون تاريخ، ص ٤٨٠.



ذلك النص ربما يكون عندهم تواتراً وعندنا من أخبار الأحاد، فلا بد من إضمار قطعاً حتى يكون حجة. لكن الإجماع قرينة دالة عليه قطعاً، وهو كالأخبار المتواترة، فإنها أورثت العلم بحكم القرينة، لا بحكم العدد. ومن الدليل على أن الإجماع حجة، تبكيت الصحابة لمن خالف الإجماع وإخراجهم إياه عن سنن الهدى. وقد جوزوا للمجمعين تركهم لمستند الإجماع، فإن المستند ربما كان قرينة قولية أو فعلية أورثتهم العلم، ولم يمكنهم التعبير عنها بلفظ، وربما كان قولاً صريحاً، فإن صرحوا به كان ذلك دليلاً ثابتاً في المسألة، وإن لم يصرحوا به كفاهم الإجماع<sup>(١)</sup>. وإذن فإنه الإقرار الصريح بأن إمامة أبي بكر إنما تثبت بالنص؛ الذي هو مستند الإجماع، سواء كان قرينة قولية أو فعلية أو قولاً صريحاً لم يصرحوا به.

وإذ يكشف ما صار إليه الجويني، في مواجهة القول الشيعي بالنص على إمامة علي، من ضرورة أن "نعارض ما ذكره (من النصوص على حق علي) بأخبار تداني النصوص في حق أبي بكر وعمر"<sup>(٢)</sup>، عن تبلور القول الأشعري في الإمامة بالنص - بعد الأشعري خصوصاً - تحت ضغوط الشيعة، فإن الغريب حقاً أنهم

(١) الشهرستاني، (سبق ذكره) ص ٤٨٨ .

(٢) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (سبق ذكره) ص ٤٢٢ ، وكذا ما يقوله: "فإن تعسف متعسف، وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص على علي رضي الله، فذلك بهت وهو دأب الروافض، فيجب أن يُقابلوا على الفور بنقيض دعوهم في النص على أبي بكر رضي الله عنه"، نفس المصدر، ص ٤١٩ .

سيضطرون، مع تصورهم للإمامة تقع كفعل من الله، وليس كمجرد قول أو نص له، إلى التخلي عن جوهر احتجاجهم على الشيعة بأن الإمامة تثبت بالاختيار. فالحق أنهم قد أُجبروا على القول بأنها تقع بالشوكة أو الغلبة؛ وبما يعنيه ذلك من وقوعها بالاضطرار، وليس بالاختيار. وحين يدرك المرء أن هذا الحصول بالغلبة والشوكة هو أقوى ما يحتج به الشيعة ضد الإمامة السنية؛ فإن ذلك يعنى أن الأشاعرة لم يقدرُوا على الإفلات من الضغوط الشيعية، حتى حين صاروا إلى القول فيها (أي الإمامة) بما يقوم مقام النص؛ وأعني بما هي فعل يقع من الله. والحق أن القول الأشعري في الإمامة بما هي فعل يقع من الله لم يقصد إلا إلى التغطية على ما جرى فيها بحسب الشوكة والغلبة. وهنا يلزم التنويه بأن تمحور الإمامة السنية حول الغلبة التي راحت تحتجب خلف الله (بوصفه الفاعل الأوحد لكل شيء، ولو حتى مغالبة فريق لآخر)، قد دفع الإمامة الشيعية إلى التمحور حول العلم الذي يرتد، بدوره، إلى الله، وليس اجتهاد الإمام<sup>(١)</sup>. وبالطبع فإن ذلك يؤكد، من جديد، على تماثل كلا الإمامتين السنية والشيعة،

(١) " فلذلك نقول- وهو ممكن في حد ذاته- إن قوة الإلهام عند الإمام التي تُسمى بالقوة القدسية تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقى المعلومات في كل وقت وفي كل حالة، فمتى توجه إلى شيء من الأشياء، وأراد معرفته استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية بلا توقف ولا ترتيب مقدمات ولا تلقين معلم. وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المراتب في المرآة الصافية، =

في الانبناء ضمن فضاء الإلهي؛ الذي يغيب عنه الإنساني بأساً منه أو قمعاً له.

### الإمامة... من النص إلى الفعل:

وإذا كان أهم ما يتآدى إليه ذلك القول الأشعري في الإمامة بالنص، أنها تتأسس كفعل على "قول" الله، فإنه يلاحظ أن أفراد السلالة الأشعرية الكبيرة سوف يتعالون بها - مع اكتمال تبلور نظرية الأفعال - إلى أن تكون، هي نفسها، فعل من الله في الحقيقة، وإن بدا على غير ذلك في الظاهر. إذ الحق أن مخيلة الحقيقة والظاهر، التي سيوظفها الغزالي في الإمامة، ليست أكثر من انعكاس لمخيلة الخلق والكسب في الفعل؛ والتي تتمثل في "إن الله أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد"<sup>(١)</sup> ولقد صار الغزالي - مستثمراً هذه المخيلة في تأسيس قوله في الفعل السياسي - إلى "إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم

---

= لا غطش فيها ولا إيهام... فهو يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله (أي وحيًا)". محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (المطبعة العالمية) القاهرة ط ٨، ١٩٧٣ ص ٧٣ .

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، (دار الفكر للطباعة والنشر) بيروت، دون تاريخ، ج ١، ص ٩٧ .

### الفصل الثاني

بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاتة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يُحصَى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاتة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية - أيدها الله بالدوام! - خصوصاً، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوصائل، ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان<sup>(١)</sup> وإذ يقع أمر الإمامة، على هذا النحو، خارج مقدورات البشر بالكلية، فإن ذلك يعنى لا محالة أنها - وككل فعل - من قبيل متعلقات قدرة الله في الحقيقة؛ والتي "لا يمكن - على قوله - أن يُشار إلى حركة (ناهيك عن الفعل)، فيقال إنها خارجة عن إمكان تعلُّق (هذه) القدرة بها"<sup>(٢)</sup> ولعل ذلك ما أثر الغزالي أن لا يتركه من غير تأكيد صريح، فمضى إلى أن: "انصرف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال في كل عصر، ليس أمراً اختيارياً يتوصل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهي يؤتاه الله من يشاء. فكأننا في الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه، إلا أنه

(١) الغزالي: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص ١٧٩ .

(٢) الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر) القاهرة، الطبعة الأخيرة، دون تاريخ، ص ٤٣ .

قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص<sup>(١)</sup> وإذن فإنها مخيلة الخلق والكسب الأشعري وقد استعارها الغزالي من حقل الأفعال على العموم ليفكر بها في مجال الإمامة، أو الفعل السياسي على الخصوص. وبالطبع فإنه إذا كان القول في الفعل قد راح يمايز، بحسب هذه المخيلة، بين الخلق من الله (في الحقيقة)، والكسب من الإنسان (في الظاهر)؛ فإن الأمر قد اقتضى التمييز في فعل الإمامة بين الخلق من الله "تعييناً ونصباً" للإمام في الحقيقة، وبين الكسب "اختياراً ومتابعة" من الإنسان في الظاهر. والقل ابن خلدون لم يكن أبداً - بالرغم مما أضفاه على خطابه من طابع تاريخي عيني، إلا متابعاً للغزالي في القول في الإمامة بالكسب؛ ولكن مع ملاحظة أن معنى الكسب يتلپس (عنده مفهوم الطبع، وهنا فإنه إذا كان ابن خلدون قد راح يستلپس بالإمامة أو الخلافة من الاندراج ضمن قانون "المُلك" الذي لا بد فيه من العصية لما قديمناه من أن المطالبات كلها، والمدافعات لا تتم إلا بالعصية. والمُلك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات؛ ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصيات<sup>(٢)</sup>، ليضعها ضمن قانون "المعجز أو الخارق" لأنه "لم يُخرج إلى مراعاة العصية (فيها) لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما

(١) الغزالي: فضائح الباطنية (سبق ذكره) ص ١٧٨.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)، ج ٢ ص ١٧٣.



يستفهم من تتابع المعجزات الخارقة والمعجزات الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها<sup>(١)</sup>؛ فإن تحليلاً لما صار إليه بخصوص "الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه" إنما يتكشف عن انسراب العصبية إلى بناء الإمامة وقيامها متخفية وراء قناع المعجز والخارق. فقد مضى إلى أن اشتراط هذا النسب في الإمام لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (صلعم) كما هو المشهور؛ وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها (أي المصلحة) إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب<sup>(٢)</sup>. وإذا يبدو - هكذا - أن اعتبار العصبية هو الأصل في شرط النسب القرشي، وكان هذا الشرط - بحسب ابن خلدون نفسه - هو الأصل في حسم أمر خلافة النبي في سقيفة بني ساعدة، فإن ذلك يعنى أن ما حدث في الإمامة والخلافة يندرج، بدوره، تحت قانون العصبية، وليس مجرد المعجز أو الخارق. بل إنه يبدو - وللغرامة - أن ابن خلدون يصرح بأن قانونه عن العصبية مستفاد من شرط القرشية الذي بدأ اشتغاله مع خلافة أبي بكر. فقد مضى إلى أنه "إذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما

(١) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره) ص ٥٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٨٥.



هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلما أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علما أن ذلك إنما هو من (صفة) الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشتربنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستتبعوا سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يُعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يُخصُّ لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة<sup>(١)</sup>. وهكذا تكون القرشية التي اشتغلت بحسبها الإمامة والخلافة منذ البدء، هي أساس طرد العصبية وتعميمها كأساس للملك وعله له. وإذ يحيل ذلك إلى انبناء شرط العصبية في الملك على شرط القرشية في الخلافة، فإن ذلك يعنى أن حضور المعجز والخارق في الإمامة أو الخلافة لم يمنع الاشتغال الفاعل والمؤثر للعصبية فيها؛ وإلى حد إمكان القول بأنها (العصبية) تكاد - حسب ابن خلدون نفسه - أن تكون العامل الحاسم في بنائها (الإمامة). لكن الوجه الآخر لهذا الانبناء للعصبية (في الملك) على القرشية (في الخلافة) يتأتى من أنه إذا كانت القرشية إنما ثبتت بالنص (الأئمة من قریش)، فإنه يمكن الاستنتاج بأن هذا النص المثبت لها إنما يلعب دوراً ما في إثبات ما

(١) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)، ج ٢، ص ٥٨٦.

ينبني عليها من العصبية، وبما يعنيه ذلك من أن العصبية تتأكد بالنص. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان ما يبدو من عقلانية النص الخلدوني مما يفت في عضد مثل هذا الإستتاج، فإن أشعرية ابن خلدون الثابتة لا يمكن أن تمنعه مطلقاً.

إذ الحق أنه إذا جاز الإنطلاق مما سبق إلى أن الإمامة تنعقد عند ابن خلدون بمثل ما كانت تنعقد به عند الغزالي، من الشوكة أو العصبية، فإنه يبدو وكأن هذه العصبية - وبمثل ما كانت الشوكة عند الغزالي قبلاً - مما يقبل الإندراج ضمن مخيلة الخلق (من الله) والكسب (من الإنسان). لكنه يبدو أن تباين مجال القول الخلدوني في الإمامة عن مجال القول فيها عند الغزالي، قد فرض على ابن خلدون القول فيها، لا بالكسب الصريح، وإنما بما في معناه؛ وهو هنا مفهوم "جريان العادة واستقرارها"؛ وأعني أن الانتقال بالإمامة والمُلك من مجال الفعل الإنساني (بحسب الغزالي) إلى مجال الفعل الطبيعي (بحسب ابن خلدون)، قد فرض الانتقال، على صعيد المفاهيم، مما يتسع للإنساني فقط إلى ما يناظره مما يتسع للطبيعي. إذ الحق أنه إذا جاز للفعل - في المجال الإنساني - أن يُنسب إلى الإنسان على قاعدة الكسب، وذلك بمقتضى قدرة يخلقها الله له عقيب الفعل أو معه أو تحته، فإن غياب هذه القدرة الحادثة عن الطبيعة كان لابد أن يمنع من نسبة الأفعال إليها بحسب الكسب؛ فاقضى الأمر نسبتها إليها بحسب مفهوم الطبع. وهكذا فإن تبلور القول الخلدوني في الإمامة والمُلك ضمن إطار طبائع

العمران؛ بما ينطوى عليه من دلالة الإحالة إلى الطبيعة التي يضيق مفهوم الكسب عن الإحاطة بما يجري فيها - وليس ضمن نظرية الأفعال؛ التي يمكن لمفهوم الكسب أن يستوعب تماماً موضوعها، وهو الفعل الإنساني، مثلما هو الحال عند الغزالي - قد أجبر ابن خلدون على إستعارة مفهوم "جريان العادة واستقرارها" من مجال القول في الطبيعة إلى مجال القول في السياسة. وبحسب هذه الاستعارة، فإنه يبدو وكأن ابن خلدون قد راح يفكر بما صار إليه الغزالي من أن "الاقتران (في الطبيعة) بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا،... فإن إقترانها (إنما هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت،... بل هي ممكنة يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه"<sup>(١)</sup> إن نقل هذه القاعدة من المجال الطبيعي والتفكير بها في مجال العمران البشري لابد أن يحيل إلى تصور الملك أو الأمامة لا تحصل بالعصبية، وإنما تحصل عندها، لأن إقترانهما ليس ضرورياً في نفسه، بقدر ما يرجع إلى مقتضى مجرى العادة.

والحق أن ابن خلدون قد تصور العمران بالفعل، على نفس النحو الذي تصور الغزالي به الطبيعة؛ وإلى حد توظيف نفس

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط ٢ -

مفردات قاموس الغزالي. ومن هنا ما صار إليه من "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة....، وإن وجه تأثير الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول؛ لأنها إنما يُوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالإستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة، فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسيخ صفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا"<sup>(١)</sup>. وهكذا يقتضى ترسيخ التوحيد رد الطبائع إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، وإن وجه تأثيرها في ما ينشأ عنها، أو بالأحرى معها، مجهول لأنها إنما يُوقف عليها بالعادة التي تنشأ عن الاقتران المشاهد في حصولها. ومن هنا ما كان لابد أن يمضي إليه، على نحو صريح، من أن طبائع العمران هي كيفية "أجرى الله الأمور (بحسبها) على مستقر العادة"<sup>(٢)</sup>، وليست قوانين موضوعية محكومة بشروط تاريخية ضرورية. ولعل هذا التصور لطبائع العمران ليست ضرورية في نفسها، بقدر ما ترجع لمقتضى العادة، هو ما جعلها قابلة- كالطبيعة تماماً- للخرق والفوات. ولقد كانت تلك القابلية للخرق هي ما جعلت ابن خلدون قادراً على تعطيل اشتغال هذه

(١) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج ٣ ص ١٠٦٩-١٠٧٠.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٢٩.

الطبائع للعمران في حققتي النبوة والخلافة؛ وذلك لأن "شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق، في مجاري العادة، لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار، لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه؛ وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم"<sup>(١)</sup> وإذن فإنه الفوات في طبائع العمران من أجل إفساح المجال للمعجز والخارق، تماماً بمثل ما جرى عليه الحال (مع الغزالي) في الطبيعة. وإذا يبدو - هكذا - أن القول في الإمامة بمقتضى "الطبع" لا يفارق أبداً دلالة القول فيها بمقتضى "الكسب"؛ وأعني من حيث تبدو فيهما معاً من فعل الله في الحقيقة، ومنسوبة للإنسان (بحسب الكسب)، أو للعمران (بحسب الطبع) مجازاً فقط - حيث بات "الطبع" مع الغزالي "مما لا يشتد نفور الطبع (الإنساني) منه، لأنه يبقى مجازاً"<sup>(٢)</sup> - وبكيفية يزول معها أي تمايز بينهما، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى إمكان التمييز في القول الأشعري في الإمامة بين القول فيها بحسب النص (مع الأشعري) من جهة، وبين القول فيها بما في معنى النص؛ كسباً أو طبعاً، مع كل من الغزالي وابن خلدون من جهة أخرى. ومع الوعي بالطبع بأن هذا القول الأخير في الإمامة بالكسب أو الطبع، لا يخرج عن فضاء القول فيها بالنص مع الأشعري، فإن ذلك لا يعني غياباً لأي تمايز بين القولين.

(١) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره)، ج ٣، ص ٦١٦.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، (سبق ذكره) ص ١٢٢.



فإذ لا يكون النص - بحسب الأشعري - إلا على الأحقية أو الشرعية، وليس أبداً على محض الوقوع الذي يستحيل أن يحصل بالنص؛ وبما يعنيه ذلك من أن النص من الله لا يتعلق بمحض الفعل الواقع في الإمامة، فإن هذا الفعل الواقع فيها سوف يصبح، هو نفسه، من متعلقات القدرة الإلهية بحسب الكسب و الطبع؛ وبما يعنيه من أن وقوع الفعل نفسه - وليس مجرد شرعية حصوله - يكون من الله. وللمفارقة، فإنه يبدو، هكذا، وكأن تدخل الله في الإمامة، عبر القول فيها بالنص، يكون أكثر محدودية منه عبر القول فيها بالطبع أو الكسب. فإذا وقف هذا التدخل مع القول بالنص عند مجرد النص على شرعية الوقوع؛ وبحيث تكون مجرد الشرعية هي ما يُستفاد من الله، فإن الوقوع نفسه، وبالتالي شرعيته، يكونان معاً من الله بحسب القول فيها بالكسب أو الطبع. وإذا يرتبط التحول من النص إلى الكسب/ الطبع باكتمال بنية الخطاب الأشعري، على نحو أصبحت معه هذه البنية قادرة على إلي الارتداد بكل ما يقع من حوادث، ضمن حدود الكون والتاريخ، إلي مجال القدرة الإلهية المطلقة، ولكن عبر المخيلة بفعالية مجازية لتلك الحوادث (من خلال الكسب أو الطبع) تحت مظلة هذه القدرة، فإنه يعكس تبايناً، أو تحولاً أيضاً، في الموقف من التاريخ المتحقق في الإمامة وكيفية مقاربته. فإذا لا يقبل أبو الحسن الأشعري بالتاريخ المتحقق في الإمامة، ويسعى جاهداً إلى الفرار منه والتغطية عليه، وبحيث لم يجد في هذا السعي إلا النص



الأقدس يغطى به علي هذا التاريخ المسكون بالإثم والدنس، فإن كلاً من الغزالي وابن خلدون يقبلان معاً بكل ما تحققت به الإمامة في التاريخ؛ من الشوكة والعصبية والغلبة. ومن هنا فإنهما لا يقصدان إلى التغطية على هذا التاريخ بما يجاوزه من النص، بل يسعيان إلى ابتلاعه كله واستيعابه في جوف مطلق يفسره، أو بالأحرى يبرره.

والملاحظ أن التوافق بين كل من الشيعة والأشاعرة لا يقف عند مجرد التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، بل ويتجاوز إلى ما يترتب على هذا التعالي من اعتبار الإمام حجة وعلامة إلهية؛ وإلى حد ما بدا من أن الحكم الذي يلحق بمن لا يعرف الله ولا يؤمن به، بات ينطبق على من لا يعرف الإمام أيضاً، إبتداءً من أنه حجة الله وعلامته. فقد مضى الأشاعرة (وأهل السنة على العموم) إلى أن ضرورة الإمام (أو- بتعبيرهم- السلطان) ليست سياسية فقط، بل ودينية كذلك؛ وذلك إبتداءً من تصوره حجة "من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحيده"<sup>(١)</sup> وبالطبع فإنه كان من المنطقي أن يجعلوا حكم الرعية في علاقتهم بالسلطان هو نفس حكم المخلوقين في علاقتهم بالله. ومن هنا فإنه إذا كان قد استقر في الثقافة إطلاق وصف "الجاهلية" على من لا يعرف الله، ويظن به غير الحق؛ حيث الجاهلية هي "إسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة...، ومنه يظنون بالله غير

(١) أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك (سبق ذكره) ص ٤٢ .

الحق ظن الجاهلية<sup>(١)</sup>، فإن الأخبار قد تكفلت - في موازنة القرآن - بإضافة هذا الوصف إلى من يجهل "السلطان". ولهذا فإنه إذا كان من مات ولم يعرف الله يموت ميتة جاهلية، فإنه قد بات لازماً - بحسب الأشاعرة والسنة عموماً - أن "من مات ولم يعرف السلطان مات ميتة جاهلية"<sup>(٢)</sup> كذلك. ولقد كان ذلك بعينه هو نفس ما صار إليه الشيعة الذين استمسكوا بنفس المأثور، ولكن بعد استبدال لفظ "الإمام" بلفظ "السلطان". فابتداءً من اعتقادهم في الأئمة أنهم "أولو الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم، وأنهم الشهداء على الناس، وأنهم أبواب الله والسبل إليه والأدلاء عليه، وأنهم عيبة علمه وتراجمة وحيه، وأركان توحيده وخزان معرفته... بل نعتقد أن أمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم، والراد عليهم كالراد على الرسول، والراد على الرسول كالراد على الله تعالى"، فإنهم قد انتهوا إلى إن "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، على ما ثبت ذلك عن الرسول الأعظم بالحديث المستفيض"<sup>(٣)</sup> وهكذا يكاد يتفق الأشاعرة مع الشيعة في اعتبار الإمام ضرورة دينية أو إلهية يعد إنكارها أو الجهل بها مرادفاً للجهل بالله ذاته.

(١) محمود شكري الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، بهجة الأثري (سبق ذكره) ص ١٥.

(٢) أ.ى فنسك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (سبق ذكره) ص ٥٠٣.

(٣) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية (سبق ذكره) ص ٧٢-٧٤.

ولعله يلزم التنويه أخيراً بأن تماثل كل من الأشاعرة والشيعة، في الارتداد بالإمامة إلى الله؛ وبما يترتب عليه من اعتبار الجهل بالإمام من قبيل الجاهلية بالله، لا يعني أبداً غياب أي ضرب من التمايز بينهما. فإذا يتغيا القول الشيعي في الإمامة بالنص من الله الانتقام من التاريخ وفضحه، ونزع الشرعية عما جرى فيه، وذلك عبر اعتباره انحرافاً عن أمر الله المقطوع به في النص، فإن العالي الأشعري بالإمامة إلى الله (نصاً وفعلاً)، إنما يستهدف، في المقابل، التغطية على التاريخ، وإضفاء الشرعية على ما جرى فيه، وذلك عبر اعتبار ما جرى في ساحتها إما أنه تحقيقاً لنص، أو أنه من مقدورات الله كفعل. وهكذا راح العالي بالإمامة إلى الله (نصاً بحسب الشيعة، ونصاً وفعلاً بحسب الأشاعرة) يتكشف عن أداء دورين وظيفيين متناقضين. إذ هو تارة سبيل لفضح التاريخ ونزع الشرعية عنه، وهو سبيل لتثبيت شرعية التاريخ وترسيخها تارة أخرى. وإذا يبدو هكذا أن مبدأ صدور الإمامة عن الله (نصاً أو فعلاً) يؤول إلى تبرير الشيء ونقيضه من جهة واحدة، وفي آن معاً، وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدر على تفسير ما جرى من الاختلاف حولها، فإن ذلك يؤكد على ضرورة الارتداد بالإمامة إلى أصلها الإنساني؛ الذي يقدر وحده على تفسير هذا الاختلاف. إذ الحق أن هذا الحضور المزدوج - بل والمتناقض - لله؛ فاضحاً لما جرى في التاريخ ونازعا للشرعية عنه من جهة، أو مغطياً على ما جرى ومضيفاً للشرعية عليه من جهة أخرى، هو محض نتاج لاشتغال

استراتيجيات التوظيف الإيديولوجي للإلهي كقناع يغطي على صراعات الواقع الإنساني. فإذا لم يجد من تحققت له الهيمنة في التاريخ ما يؤسس به لشرعية سلطته إلا عند الله، فإن من جرى إقصاءه خارج التاريخ لم يجد، بدوره، ما يدين به هذا الإقصاء إلا عند الله أيضاً. وهكذا جرت التغطية بالله على الفاعلين التاريخيين الذين لا يمكن فهم ما جرى في التاريخ من عمليات الهيمنة والإقصاء بمعزل عن صراعاتهم الواقعية المتعينة. فحضور الله في الإمامة (كصاحب نص أو خالق فعل) لا ينفصل عن غياب الفاعلين الإنسانيين؛ يأساً من فاعليتهم عند الشيعة، وتغيباً لتلك الفاعلية واستبداداً بالأمر من دون الناس عند الأشاعرة. ولعل ذلك يرتبط بأن كلا الفريقين المتخاصمين لم يتصور مصدراً تستمد منه الإمامة (أو السلطة على العموم) شرعيتها، إلا النص من الله في مواجهة شوكة البشر، أو شوكة البشر منظوراً إليها، هي نفسها، كفعل منسوب لله في الحقيقة، وللشعر في المجاز. وفي الحالين من دون أن تكون إرادة الناس هي أصل هذه الشرعية ومصدرها. ولعل ذلك يتبدى عن الأزمة المستحكمة للشرعية في إطار الدولة الراهنة؛ سواء كانت دولة الشيعة الثورية، أو دولة السنة (تقليدية أو حتى حداثة). إذ تبقى شرعية السلطة في كل هذه الدول من أصل فوق إنساني، رغم كل المراوغات التي تزخر بها النصوص والزخارف التي تلمع على سطح الواقع.



الخاتمة



"لا تحلموا بعالم سعيد

فخلف كل قيصر يموت

قيصر جديد"

أمل دنقل

على مدى ما يُعتبر عصر حدائته، بل وحتى ما قبله، فإن العالم العربي لم يعرف إلا سلالة من الحكام القياصرة؛ الذين يتناسل الاستبداد من خلالهم، وبكيفية لا ي طال حضوره فيها، أي انقطاع أو غياب. وإذا يحيل هذا الحضور الممتد، وغير القابل للانقطاع، للاستبداد، إلى إستحالته (أعني الاستبداد) إلى ظاهرة موضوعية، وليس مجرد عَرَضٍ طارئٍ يرتبط بشروط ذاتية، من قبيل إختيارات الأفراد وتحيزاتهم؛ فإنه يلزم السعي إلى اكتناه الشروط التي تؤسس لحضوره الذي يستعصي على الانقطاع، وذلك إنطلاقاً من أن وعياً بهذه الشروط هو السبيل إلى زحزحة ما تؤسس له وتنتجه. وإذا كان ما يؤسس لظاهرة الاستبداد العربي يتجاوز ما هو ذاتي، فإنه يتجاوز كذلك ما ألح عليه "كارل فيتفوجل"، في تحليله الذائع لما أسماه بالاستبداد الشرقي، من الارتداد بالظاهرة

إلى شروط طبيعية تتعلق بجغرافية المجتمعات النهرية التي ارتبطت بها هذه الظاهرة، وذلك انطلاقاً من أن مجتمعات الصحراء، وليس الماء، هي التي لعبت الدور الأهم في تحديد مسار التجربة التاريخية في السياق العربي الإسلامي؛ والتي يحتل الاستبداد موقعاً مركزياً داخلها. وبالمثل فإنه يبدو أن الارتداد بالظاهرة إلى شروط التطور الاجتماعي الراهن في العالم العربي، لا يقدر وحده على تفسيرها، لأن دولا تعيش نفس الشروط تقريباً، تسير بجدية على طريق التطور الديمقراطي. وبالطبع فإن ذلك لا يعني عدم كفاءة هذه التفسيرات، بقدر ما يعنى بؤس إستعارتها، كحلول جاهزة ومُعَمَّمة، لتفسير ظاهرة الاستبداد العربي؛ التي تبدو في حاجة إلى نموذج تفسيري أكثر إنتاجاً وكفاءة. ولعل نموذجاً يتكرر للدور الرئيس الذي يلعبه الشرط الثقافي في إنتاج ظاهرة الاستبداد العربي، يبقى عاجزاً، على نحو كامل، عن اكتناه وسبر أغوار هذه الظاهرة.

فإذا الثقافة هي حقل انبناء كل من العقل والخطاب ونظام المعنى وطرائق التفكير وآليات إنتاج المعرفة؛ التي تقف جميعاً وراء ضروب الممارسة التي تسود واقعاً ما، فإنه يستحيل اكتناه ظاهرة الاستبداد العربي، على نحو جدّي، إلا عبر الوعي بالشروط المؤسسة لها في عالم المعنى ونظام الخطاب؛ اللذين يجدان، بدورهما، ما يؤسس لهما في نظام الثقافة المهيمنة. وابتداءً من هيمنة الأشعرية وسيادتها داخل الثقافة العربية الإسلامية؛ وذلك

في جانبها التراثي والحداثي، وإلى حد ما يبدو من أن نظامها العميق يكاد يحدد، على نحو كامل، بناء الخطاب العربي الحديث، فإن تفكيكاً لظاهرة الاستبداد العربي - والحال كذلك - لا يمكن أن يتحقق خارج فضاء الأشعرية، كخطاب وثقافة، وليس كمذهب وعقيدة.

وإذ هو الانتقال - ابتداءً من أن كل ممارسة تكون مشروطة بخطاب يؤسس ويوجه - من عالم الممارسة إلى نظام المعنى والخطاب، فإن التعاطي مع ظاهرة الاستبداد لابد أن يتجاوز مجرد السعي إلى إزاحة سلالة المستبدين، رغم الأهمية القصوى لذلك، إلى إزاحة الثقافة التي تنتج الاستبداد، فنتجهم. وهنا يلزم التنويه بأن إزاحة ثقافة ما، لا يعني أكثر من أن تصبح موضوعاً لهيمنة الوعي، على نحو يقدر معه على تجاوزها، وذلك بدل أن يكون هذا الوعي هو الموضوع لهيمنتها، فتبقى مؤيدة التأثير والحضور.

ولعل القيمة المفترضة لهذه القراءة تتأتى، ليس فقط من سعيها إلى الإمساك بالشروط المؤسسة للاستبداد، داخل الأشعرية، وجعلها موضوعاً للوعي، على نحو يؤول إلى إمكان التحرر من قبضتها، بل ومن رصدتها، وهو الأهم، لكل مراوغات الاستبداد التي استطاع أن يطيل، عبرها، أمد بقائه. ولعله بدا أن مراوغته الكبرى إنما تنبني على المخيلة بدور للناس، في الظاهر، ثم سلبهم أي فاعلية في الحقيقة. ومن هنا أن ثنائية الظاهر والحقيقة؛ التي ترد

السلطة إلى الناس في الظاهر، ثم تتعالى بها، فتردها إلى قوة لا قبل للبشر بها، في الحقيقة، هي الأصل في كل مراوغات الاستبداد التي لم تزل تؤسس - للآن - لحضوره. إنها الثنائية، التي تطفح بها لغة السياسة في عوالم العرب، والتي تتجلى، مثلاً، فيما يثرثر به المستبدون ودعاتهم، من حديث، لا ينقطع، عن آليات "الانتخاب" الحديث، بما تحيل إليه من إمكانية تداول السلطة، في الظاهر، بينما لا يعنون، في الحقيقة، إلا "البيعة"، بكل ما يرتبط بها - في الفقه القديم - من استحالة الانفلات من تبعاتها أبداً. وضمن هذا السياق، فإن زخارف الديمقراطية التي يزرکش بها طغاة العرب أعمدة عروشهم المستبدة، هي، من غير شك، أحد تجليات ثنائية الظاهر والحقيقة؛ التي جعلت العربي يتمزق شقياً بين عالمين لا يعرف سبيلاً إلى التئامهما.

وبالطبع فإنه من دون الانفلات من أحابيل الأشعرية، كثقافة وخطاب؛ وأعني من خلال السيطرة عليها بالوعي، فإن سؤال الاستبداد سيظل يسكن عوالم العرب من غير جواب.







## ■ قائمة الأصدارات ■

- ١ المهمشون في التاريخ الإسلامي / د/ محمود إسماعيل
  - ٢ نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي / د/ محمد تضيفوت
  - ٣ في نقد المثقف والسلطة / أ/ أيمن عبد الرسول
  - ٤ إشكالية المنهج في دراسة التراث / د/ محمود إسماعيل
  - ٥ حوار المشرق والمغرب / د/ حسن حنفي - د. هابذ الجابري
  - ٦ في نقد حوار المشرق والمغرب / د/ محمود إسماعيل
  - ٧ بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب / د/ إبراهيم القادري بوتشيش
  - ٨ فرق الشيعة بين الدين والسياسة / د/ محمود إسماعيل
  - ٩ التراث وقضايا العصر / د/ محمود إسماعيل
  - ١٠ جون قرنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة  
بناء الدولة السودانية / د/ الؤائق كمبر
  - ١١ ختان الذكور بين الدين والطب
- والثقافة والتاريخ / د/ سهام عبد السلام



- ١٢ الرحلة في الأدب العربي / شعيب حليفي
- ١٣ الحب عند ابن حزم الأندلسي
- وأبي داود الأصفهاني / محمود إسماعيل
- ١٤ من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام / بندلي جوزي
- ١٥ الحركات السرية في الإسلام / محمود إسماعيل
- ١٦ مقدمة في فقه اللغة / لويس عوض
- ١٧ الفكر الإسلامي الحديث
- بين السلفيين والمجددين / محمود إسماعيل
- ١٨ الرسالة المصرية "صحف إدريس المصري" المستشار / محمد سعيد العشماوي
- ١٩ صراع الأمم المستشار / محمد سعيد العشماوي

٢٠	صدام ما بعد الحداثة	
٢١	لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا	إدوارد سعيد وتدوين التاريخ
٢٢	في نقد الإسلام الوضعي	ترجمة د/ عفاف عبد المعطي
٢٣	المتنق والسلطة (إدوارد سعيد)	د/ علي مبروك
٢٤	السرد العربي مفاهيم .. وتجليات	أ/ أيمن عبد الرسول
٢٥	نغمية الإسلام (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٦	الإستشراق (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٧	الصورة السردية في الرواية والقصة والسينما	د/ شرف الدين ماجدولين
٢٨	السرد بين الرواية المصرية والأمريكية	د/ عفاف عبد المعطي
٢٩	الرواية والتراث السردى	د/ سعيد يقطين
٣٠	مناهج البحث	د/ عبد الإله بن مليح-
٣١	الشعر الجاهلي	د/ محمد إستيتو
٣٢	ذكريات وراء القضبان	د/ طه حسين
٣٣	في تأويل التاريخ والتراث	الفريد فرج
٣٤	الخطاب السياسي الأشعري	د/ محمود إسماعيل
٣٥	أبعاد الصورة - "سوزان سونتاج"	د/ علي مبروك
٣٦	جدل الأنا والآخر	ترجمة د/ عفاف عبد المعطي
٣٧	عز الدين بن شداد مؤرخا	د/ محمود إسماعيل
٣٨	ابن حزم الظاهري وأثره في المجتمع الأندلسي	د/ سند أحمد سند
		أ/ عبد الباقي السيد

٣٩	الرق في المغرب منذ بداية النتح الإسلامي	د/ خالد حسين
٤٠	ما وراء تأسيس الأصول	د/ علي مبروك
٤١	آورا - "كارلوس فويتس" (رواية)	ترجمة/ صالح علماني
٤٢	باولا - "ايزابيل ألييندي" (رواية)	ترجمة/ صالح علماني
٤٣	مصرع أحلام مريم الودبعة (رواية)	واسيني الأعرج
٤٤	ذاكرة الماء (رواية)	واسيني الأعرج
٤٥	نوار اللوز (رواية)	واسيني الأعرج
٤٦	المفكرون العرب والصهيونية وفلسطين	أ/ حلمي النمنم
٤٧	فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا	د/ عادل مصطفى
٤٨	التفكير في العلمانية	د/ كمال عبد اللطيف
٤٩	ثقافة المقاومة	د/ فايز رشيد
٥٠	الحدائث ونقد الأدلوجة الأصولية التمامية	أ/ مصطفى خُلال
٥١	الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي	أ/ السيد يسين









## هذا الكتاب

تنبني مُحاجة هذا الكتاب على أن دولة الإرادة  
المشخصة التي تغطي بعوارها واستبدادها الفضاءات  
الواسعة لعالم العرب الراهن، إنما تجد ما يؤسسها،  
واعية أو غير واعية، في الأغوار السحيقة للخطاب الذي  
تسيد فضاء الثقافة في الإسلام؛ والتي ينصهر فيها  
السياسي مع العقائدي والأنطولوجي؛ وأنه من دون  
إكتناه ما يتفاعل في هذه الأغوار، والوعي بما تنطوي  
عليه ويشغل فيها، وتفكيكه، فإنه لن يكون الانتقال ممكناً  
أبداً من دولة الطغيان والقمع إلى دولة القانون والشرع،  
بل سيبقى الاستبداد عتياً، يعيد إنتاج نفسه من وراء  
زخارف الديمقراطية والحدثة وأكثر زركشاتها لمعاناً  
وبريقاً.

ولا يذكر النبا والعلم

مبتكراتنا علم في نور الإسلام

سبحان الله

